

جدلية التاريخ والحضارة

Dialectic of History & Civilization

دكتور

محمد عزيز نظمي سالم

طبعة ١٩٩٦

الناشر
مركز دراسات
للطباعة والنشر والتوزيع
ت ٢٨٢٩٢٧٢ - إكس

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى :

﴿ ... ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص
لعلهم يتفكرون ﴾

آية ١٧٦ من سورة الأعراف مكية

إهداء

إلى أصحاب الفكر الإنساني المتحضر فى مصرنا ووطنا القومى وأمتنا الإسلامية.

إلى كل وجدان إنسانى وضمير عالمى، يعمل ويتعاطف مع الحق والسلام والحرية.

إلى كل الجهود الطيبة التى تبذل من أجل العلم والإيمان واخضارة
إلى أصحاب التنوير والعقلانية والعدالة والتقدم والمساواة.

إلى كل الشرفاء والعقلاء وصناع الاختسرة والباحثين عن الحقيقة.

إليهم جميعاً هذه الصفحات "ابنت عن ضمير إنسانى بالرغم من
شراسة المرض والألم - يقف مع الإنسانية فى كل مكان وزمان - لمواجهة
التعصب والتطرف والتخلف والعنصرية والانحراف والقبح والانحلال
دعماً لقيم الحقيقة والحق والخير والجمال

من أجل عالم أفضل وضمير يقظ وعقل مستير ويد يضاء تجتمع
أفضل ووطن حر وحياة عادلة وأهداف حضارية للبشرية جميعاً.

دكتور

محمد عزيز نظمى سالم

المدخل والإطار المنهجي لفلسفة التاريخ والحضارة

إنه شيء عادي أن نتعرف على أحداث المجتمع الإنساني والدولي من خلال وسائل الإعلام المختلفة سواء كان ذلك على المستوى الداخلي للوطن أو النطاق الماحولي (أعني الماحول) (وفي أى بقعة من بقاع عالمنا المعاصر، لهذه أحداث ومتغيرات تمتد من الحكم والسياسة إلى الاقتصاد والمجتمع والثقافة والعقيدة والأيدولوجية وأنماط الحياة وأساليبها المختلفة فهذا انقلاب أو تمرد أو إرهاب أو إغتيال أو حرب أو حملة إعلامية أو نزاع وهذا أنهيار تام وانفصال وتفتت وذلك وحدة أو اتحاد أو تكتل إلى غير ذلك من الأحداث السريعة التي لا تستطيع أجهزة الإعلام ملاحقتها وإعلانها فى وسائل وشبكات الاتصال المختلفة حتى ولو كانت بالأقمار الصناعية الفضائية. وهذه الظواهر والأحداث التي يشهدها عصرنا بصورة مفرغة، فمن السهل على (المؤرخ) أن يسجلها ويرصدها ويوثقها كما حدثت فى الظاهر أو كمشاهد وقد يتلمس لها المبررات والبواعث وقد ينظر إليها أصحاب التصور التواكلى بأنها علامات آخر الزمان وعلامات الساعة وغضب الله، أو يقف البعض منها موقفاً تراجعياً وكأنها تكرر ولما سبق لما حدث فى أيام غابرة أو مجتمعات بائدة، أو قد يحاول البعض أن يقرر أنها نتيجة إنهيار القيم الأخلاقية أو نتيجة التقدم الهائل فى العلم والمخترعات والتكنولوجيا.

وهذه الآراء أو محاولات التبرير - لا تخرج عما نحاول العرافة فى المجتمع المتخلف أو نقرأ المستقبل والغيب ونضرب الأمثال من قبيل التنبؤ.

ولكن الإشكالية السابقة ليس مجرد محاولة الكشف عن المستور والغيب، إن أحداث التاريخ فى الزمان 'الكان بفعل الإنسان تخضع لإطار

انثربولوجى وايكولوجى عن منظومة حضارة العصر وأحداثه فلكل فعل بداية ونهاية أفعال متعكسة وطفرات وتحولات تخضع للسببية والقانون.

إن للإنسان الفرد عمره وحياته بين لحظة الميلاد ولحظة الوفاء وكذلك المجتمع الإنسانى أو الأمة الإنسانية البشرية «فلكل أمة أجلها صدق الله العظيم».

إننا من خلال المنهج الكيفى الذى يعنى بغايات الأحداث التاريخية التى تضع فى مراحل الزمان فى إطارها الحضارى أساساً وليس بكم متراكم من الأحداث المتعاقبة والشخصيات التى ألقى بها بعض المؤرخين الأضواء بهدف ظاهراً أو مستتر بغاية نفعية أو مصلحة وإقرار حقيقة وصدق. لذا كانت طريقة النقد والتحليل فى المنهج التاريخى الكيفى سبيل أقرب إلى الحقيقة الموضوعية فى الدراسات الاجتماعية والحضارية وبلاشك أن التكوين الجدلى الفلسفى القائم على الشك قبل اليقين أمراً بديهياً لينظر إلى أحداث التاريخ سواء كان متعلقاً بالإنسان أو بالمكان أو بالزمان على أساس من فرضية مقولات العقل والمنطق وقوانين العلة والسبب والتفسير الموضوعى لا التبرير النفسى أو العنصرى بهدف فهم التاريخ وتفسير أحداثه فى إطار الحضارة الإنسانية، لذا فأننا ننظر إلى التاريخ كإشكالية أو مسألة تخضع للنقد وللتأمل محاولين التفسير والتنظير وليس التحوير والتبرير، إننا ننظر إلى ما يحدث من رفاهية وسعادة وتقدم لما ننظر إلى العكس من يؤس وفقر متخلف، بهدف الكشف عن أسباب وعلل وليس إلى حسن الطالع أو ما ترويه العرافة عن صاحب السلطان ذو الطلعة البهية. والخير الكريم الحاتى الذى نيفق بيزخ على ما يسجل حياته بصورة لواقعية بما تحمله من أكاذيب وباطل.

لذا فإن المنهج والقاعدة التنويرية النقدية لرواية التاريخ وأحداثه ومحاولة تفسيرها بما يتفق والواقع المعاش ومنظوره الشامل لحياة الإنسان في إطار حضارة العصر والمجتمع والمعرفة فكلها جوانب أو إبعاد أو محاور في منظومة واحدة متعددة المناشط والمجالات بين ثقافة ولغة ودين وعادات وأعراف واجتماع وأسرة ومورث شعبي ومعرفة علمية وموجهات معايير أخلاقية واقتصاد وصناعة وفن وحتى الأسطورة والحكمة الشعبية السائدة.

وهذه القاعدة هي أساس فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة وليس مجرد التسجيل التاريخي لبدايات حضارات ونهاياتها وإنما بعمق لها وعصرنا الذي نعيش فيه يزخر بالتساؤلات لقضايا بتقبل التاريخ وبالحضارة فعلى سبيل المثال ما تعرفه لما ما عن حضارة العرب قبل الإسلام على غرار حضارات الشرق القديم وفي مقدمها حضارة مصر الفرعونية ثم حضارة وتاريخ الشعوب والأمم لحضارة العرب بعد الإسلام وغيرها من أنظمة الحضارات البشرية التي كانت ولا تزال مثار خلاف بين الدارسين سواء أكانو من المستشرقين أو المسفرين أو العلماء المستيرين.

وسنعرض أبرز هذه الإشكالات أو المسائل التي هي مثار خلاف بين الدارسين بعدما نشير ونلمح إلى دلالة اللفظ أو المصطلح المعروف بفلسفة التاريخ ويرجع استعمال هذا المصطلح إلى الفيلسوف فولتير (Voltaire) يقول (Philosophie de l'Histoire)، ويعنى به دراسة التاريخ من وجهة نظر الفلسفة أو الجدلية أى تلك الدراسة العقلية النقدية للتاريخ منتهجاً منهج الشك وينتق التاريخ من المبالغات والأسطورة ومن الروايات غير المقبولة أو غير المعقولة، كأن ندرس فى التاريخ المعارك الحربية أو المعاهدات السياسية دون معنى أو مفهوم أو غاية وذلك من > عملية تنويرية عقلية نقدية وتفهم

للتاريخ وأحداثه ووقائعه بعيداً عن النصيحة والخرافة، فالحضارة التي هي نتاج ولتاريخ بمثابة واقع وتطور مستمر.

ولعل «بن خلدون» المفكر العربي الإسلامي كان سبق من «فولتير» حيث يركز المنهج عنده فى فلسفة التاريخ أو كما أسماه (علم العمران البشرى) وهو معادل للحضارة وعلى هذا يميز بين الظاهر والباطن فى عملية التحليل والتحقق والتحصيص لأخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى وإن تبين فى باطنة تحقيق وتعليل المبادئ وفق الأسباب، والتاريخ استقراء للعمران البشرى والمجتمعات الإنسانية كما يتضح من عنوان مقدمته «مقدمة ديوان العبر والمبتدأ والخبر فى أ العرب والعجم والبربر ومن صاحبهم من ذوى السلطان الأكبر».

وكما يقرر توينبى Toynbee فى موسوعته التاريخية (A study of History)، فهو يرى أن تاريخ العالم متصل وليس تاريخ أمة مستقل عن تواريخ غيرها؛ وليس معنى هذا إنحيازى إلى الرأى القائل بوحدة الحضارة ويستعيز عنها بفكرة الإبداع الأصيل (فى التاريخ كعملية حلاقة).

ويرى أيضاً أن معظم المؤرخين يرجعون الحضارة إلى عوامل بيولوجية أو أنثروبولوجية تتصل بالعرق أى رابطة الدم والجنس والعنصر أو يرجعونها إلى البيئة الجغرافية أو الأيكولوجيا أى (المؤثر البيئى) ويرى «توينبى» إن الحضارة محصلة تفاعل الجنس والبيئة، وقد يذهب أصحاب النزعة العنصرية إلى القول بأن الحضارة هى الحضارة الغربية وبهذا ينكرون الحضارات المعاصرة (كالحضارة المسيحية والحضارة الهندية والحضارة الصينية وغيرها).

ويذهب أيونا سمث E. Smith وكذلك Berey إلى القول بأن مصر هى

الحضارة ونبع الحضارات الأخرى وقد ضمن سمث رأيه فى كتابة (قدماء المصريين وأصول الحضارة) وكتاب يبرى (أنباء الشمس دراسة المراحل الأولى لتاريخ الحضارة).

ويقول توينبى عن ابن خلدون مقولته الشهيرة «بأن ابن خلدون قد صاغ فلسفة التاريخ والحضارة واسماها بالعمران، وبعد بلاشك أعظم عمل من نوعه».

وقال سارتو Sarton فى موسوعته من التاريخ العام للعالم (الجزء IV) عن ابن خلدون Introduction to the History of Science «إنه كان من أوائل فلاسفة التاريخ وكان اسبق من فيكيا فيلى وفيكو وكونت وغيرهم.

ويذكر فلنت Flint فى موسوعة عن فلسفة التاريخ (History of the philosophy of History)، مقولته هى «إن العالم لم يتجب مثيلاً له فى فلسفة التاريخ فى العالم القديم أو الوسيط حتى ظهر بعده فيكو Vico ولم يكن حتى أفلاطون وأرسطو أنداداً له فى فلسفة التاريخ (ومولده عام ٧٣٢هـ/١٣٣٢م ووفاته عام ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) وكان مولده بتونس وأصوله من حضرموت جنوب الجزيرة العربية وعاشت أسرته فى اشبيلية بالأندلس وكانت له منزلة بين علماء عصره ولعل أهمية نظرية ابن خلدون حول التاريخ والحضارة ترجع إلى وعية وتأملة لتأسيس هذا العلم ومنهج تقوم ركائزه على مايسمى بالديناميكية الاجتماعية أو الحراك الاجتماعى واسماء العمران البشرى أو المدنى أو الحضارى وليس بالمعنى الإثنربولوجى أو السوسيوولوجى فقط لأن تركيزه لنظريته تقوم على الدفع أو التعارض أو الديالكتيك أو الجدلية حيث يقرر أن التاريخ يتجلى فى قيام الدول وإنهيارها

من خلال أطوار ثلاثة هي (١) طور البداوة حيث لاتخضع لقوانين مدينة ثم طور التحضر وهي مرحلة التأسيس بعد الحروب والغزوات ثم الاستقرار (٣) ومرحلة أو طور التدهور وهي حالة الترف والرفاهية الذاتية والتحلل وتتفاعل عوامل الاقتصاد والأخلاق والنفس والنشاط البشرى كأساس لإنهيار الحضارة.

ونحن الآن أخرج ما يكون إلى إدارة حوار موضوعى ومناقشة كافة الرؤى المختلفة التى تدور حول مايسمى بالمتغيرات المعاصرة والأنظمة العالمية غيرها من مسميات التى تبتدى أمام المؤرخ ورجل لسياسة ونفكر وتدفعه دفعا إلى أن يدلوه بدلوه.

فعل سبيل المثال نجد الموضوعات الآتية :

أولا : قضيته القومية أو فيما عرف باسم الشعبية ثم العنصرية بين التأيد والمعارضة وما يتصل بها من شعارات الوحدة والاتحاد والكونمولت والكونفودرالية أو مايسمى بالمشروع القومى الحضارى القائم على مقوم العروبة. أو المشروع الأسمى الحضارى القائم على الإسلامية وهاتين الفكرتين ظلتا تراود الساسة ورجال الفكر منذ العصر الحديث بعد إنهيار الخلافة العثمانية وتولدت عنهما منظمات وهيئات أقليمية ودولية فى منظمة جامعة الدول العربية ومنظمة الدول الإسلامية. وقد حاولت الدراسات التاريخية التأهيل الحضارى والفلسفى لهذه الإيدولوجيات بداية حضارات العرب قبل الإسلام ثم بالحضارة الإسلامية فى تطويرها منذ عهد الرسول ﷺ.

ثانياً: حقبة التكلفة الدولية والأقليمية ما بين الشرق والغرب. (كتلة الاتحاد السوفيتى سابقا فى مواجهة أمريكا والغرب) ثم كتلة الحياد الإيجابى

بيهما - ثم الوحدة الأوروبية فى الغرب ثم اتحاد روسيا والدويلات المتفصلة عن الاتحاد السوفيتى سابقا ثم ظهور كتلة النمر الأصفر أى اليابان والصين وكوريا ثم اتحاد أمريكا الجنوبية ثم الاتحاد الأوربى الذى يمتد فى غرب أوروبا بينما على النقيض فى الشرق وفى أفريقيا. وظهر حركة استقلالية تخضع للتاج البريطانى (المملكة المتحدة) نجدها فى استراليا ونيوزيلندا وجرينادا. وكذا منظمة الوحدة الأفريقية.

ثالثا : قضية الأيدلوجية والنظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى بين الاشتراكيات المختلفة ثم الرأسماليات فى المجتمعات الشرقية الغربية وغيرها من المجتمعات التى تجمع بين النظامين ، وعودة النازين الجديدة والسامية والحركات العنصرية الأخرى.

رابعا : قضية الحرب والسلام وهى قضية وإن بدت بصورة قلائل وحروب عسكرية صغيرة - إلا أنها مستمرة فى أوروبا وآسيا وأفريقيا والبلاد العربية والإسلامية وأمريكا اللاتينية. وما يستتبع هذه القضية من حروب نووية وذرية وحروب كيميائية وجرثومية وتسويق السلاح وحروب الجاسوسية والإرهاب الدولى المتصل بهذه القضية.

خامسا : قضية العقيدة أو الإيمان بالله والصراع القائم بين إتباع الأديان المختلفة أو حتى بين إتباع الدين الواحد وما ينجم عنه من تعصب دينى.

سادسا : إنهيار الأنظمة الديمقراطية والليبرالية والنظام التعددى وانتشار الأنظمة العسكرية والاحتكارات الاقتصادية فى أنحاء العالم بدلا منها.

سابعاً : قضية استغلال دور المنظمات الهيئات الدولية لمصلحة دولة أو تكتل من بعض الدول بما يحرفها عن أهدافها الحقيقية (كما هو بالنسبة لحرب الخليج والبوسنة وأفغانستان والصومال ورواندا وغيرها).

ثامناً : قضية البقرة والنظم والتضخم بين الدول الغنية والدول الفقيرة ومسألة الديوان والفوائد والإنهيار الاقتصادى فى مقابل مواجهة التخلف فى التوسع فى الخطط التنموية.

والحوار بين الشمال والجنوب ونادى باريس واتفاق الجوت وغيرها من البرامج الاقتصادى والأنظمة العالمية المعاصرة.

حول فلسفة التاريخ والحضارة

حين نتحدث عن فلسفة التاريخ نقصد تاريخ الإنسان، لأنه الكائن الواعي الوحيد بين الموجودات، ولا فلسفة حيث لاوعي، ولهذا فلا مجال للحديث عن «فلسفة» التاريخ بالنسبة إلى غير الإنسان.

والإنسان بدوره تاريخي، لأنه انما يعمل في الزمان، ولا التاريخ إلا بالزمان ومن هنا ارتبطت كل نظرية في التاريخ بنظرية في الزمان :

١- هل للزمان بداية ونهاية ؟

من أجابوا بالإيجاب انقسموا إلى فريقين :

أ - فريق حسبوا هذه المدة وفقا للأحداث ومقاصد معينة، وهو فريق أصحاب النظرات الدينية في الزمان وفي التاريخ، الذين ربطوا الزمان بالخلق الأول ومصير الإنسان في الدنيا ونهاية يرتبط بها حساب وعقاب وثواب. ومن أبرز ممثلية فيلون (حوالي ٢٥ ق.م - ٥٠ بعد الميلاد) بالنسبة إلى اليهودية، والقديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) بالنسبة إلى المسيحية، وابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ) بالنسبة إلى الإسلام.

ب- وفريق ربطوا تلك المدة بأحداث فلكية كونية، بمعزل عن كل المعاني الدينية، كما هو الشأن لدى علماء الفلك والانثروبولوجيا الفلسفية وعلماء الحياة، ومن هذا حذوهم من المؤرخين المتأثرين بالعلوم الفزيائية والطبيعية، مثل رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) Renan وأرنست هكل Ernst Haeckel (١٨٣٤-١٩١٩).

٢- هل للتاريخ مسار واحد، أو التاريخ دوائر ؟

فمن قالوا بالأولى تصوّره معرضاً للروح المطلقة وهي تفض مضمونها على مر الزمان اللامتناهى، وأبرز ممثل هذا الاتجاه هيغل (١٧٧٠-١٨٣١). ومن قالوا بالثانية تصوّروه دوائر اما مقفلة هي الحضارات المختلفة، أو دوائر يفضى بعضها إلى بعض ولها عودات Ricorse: وبالفكرة الأولى قال اشبنجلر .
(١٨٨٠-١٩٣٦)، وبالثانية قال فيكو Vico (١٦٦٨-١٧٤٤).

وفي داخل هذه الإطارات العامة أثبت مشاكل فلسفة التاريخ :

١- وأولها مشكلة النسبية فى التاريخ وبخاصة ما يتعلق منها بالقيم. فأفضت إلى نظريات دلتاى فى نقد العقل التاريخى (١٨٣٣-١٩١١) وبدلتاى تبدأ فلسفة التاريخ المعاصرة، ونظريات اشبنجلر فى نسبية القيم إلى الحضارة المنبثقة فيها، وآراء ماكس فيبر Weber (١٨٦٤-١٩٢٠) فى الربط بين التاريخ والاجتماع، وما ذهب إلىه المادية التاريخية عند كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) وفريدرش انجلز (١٨٢٠-١٨٨٥) من الربط بين الاقتصاد المادى والتاريخ.
وماقال به كارل مانهيم من اجتماعية المعرفة، وآراء بندتو كروشه (١٨٦٦-١٩٥٢) فى التاريخية المطلقة.

٢- وثانيها مشكلة العلية فى التاريخ - وتندرج تحتها الاشكالات والخواطر التى حفلت بها دراسات توينى (ولد سنة ١٨٨٩) وكارل يوبر Karl Popper.

٣- وثالثها مشكلة التقدم والتخلف فى مجرى التاريخ: هل هناك خط للتقدم يستمر قدما؟ أو ثم تقدم وتخلف دون قاعدة ولاقانون؟ وما من

فيلسوف فى التاريخ إلا وتعرض لهذه المشكلة أما لما وأما تفصيلا.

٤- ورابعها أماكن التنبؤ بما سيكون عليه التاريخ. فى هذا ذهب البعض إلى التفاؤل، والبعض الآخر إلى التشاؤم، والبعض الثالث زعم أنه بمعزل عن كليهما، وأنه تنبأ تنبؤات موضوعية غير تقويمية. ومن الذين برزوا فى هذا المجال: توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩) ويعقوب بوركهوت (١٨١٨-١٨٩٧) وفريدرش نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) وأخيراً كارل يسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩).

وفى ما يلى نعرض لآراء طائفة من فلاسفة التاريخ المعاصرين.

١- فلهلم دلتاي

ونبدأ بفلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey لأنه رائد التيارات المعارضة فى فلسفة التاريخ فى ألمانيا.

هدف دلتاي إلى أن يقوم بالنسبة إلى التاريخ بما فعله كنت (١٧٣٢-١٨٠٤) إلى العقل الإنسانى المجرد، وذلك بأن يقوم «بنقد التاريخ» هو بمثابة تكملة «لنقد العقل المحض» لكانت Kant.

وابتداء من هذه الحقيقة وهى «ضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا فى جوهره، وأن وجوده لا يتحقق إلا فى جماعة»^(١). وراج يدرس «علوم الروح» على أساس تاريخية الوجود الإنسانى، بمعنى أن للإنسان بعدا

Der Junge Dilthey, p. 124. Leipzig, Teubner, 1933.

أساسيا هو التاريخ، فينبغي دراسة العقل الإنسانى من زاوية التاريخ. فالطبيعة غريبة عن الإنسان، ويستطيع المرء إدراكها بواسطة الملاحظة الحسية، أما العالم التاريخى الاجتماعى فهو عالم الإنسان، ولا يمكنه إدراكه إلا من الداخل.^(١) ولهذا فإن العلاقة بين الإنسان والموضوع، فى العلوم الروحية، علاقة مباشرة، لأن هذا الموضوع هو التجربة الإنسانية الحية. ومن هنا فإن الأساس فى العلوم الروحية هو التجربة الحية Erlebnis، ويقصد بها الأحوال والعمليات والنشاطات الباطنة كما نستشعرها ونحياها ونعيبها.

. ويعرف دلتاى العلوم الروحية Die Geisteswissenschaften بأنها «مجموع الدراسات التى موضوعها هو حقيقة التاريخ والمجتمع»^(٢). وتسمى بالفرنسية «العلوم الأخلاقية» Sciences morales.

وعلى الرغم من أن العلوم الروحية قد تتناول بعض الأشياء والعمليات الفيزيائية، فإنها إنما تتناولها من حيث هى آثار أو ذات علاقة بتحقيق الأغراض الإنسانية، أو تفيد فى التعبير عن الأفكار والمشاعر الإنسانية. وإذن لانتهى الدراسات الإنسانية (=العلوم الروحية) بالظواهر الفيزيائية إلا من حيث صلتها بالوعى الإنسانى، وخصوصا من حيث هى تعبيرات من خلالها يمكن فهم هذا الوعى.

وهذه العلوم الروحية متنوعة جداً : اذ تشمل علوما فنية مثل النحر والخطابة، وعلوما معيارية مثل الأخلاق والنظريات السياسية والنقد الأدبى، وعلوم تعميمية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، وعلوماً تاريخية بالمعنى الضيق مثل التراجم والتراجم الذاتية والتواريخ.

(١) راجع لدلتاى: «مجموع مؤلفاته» جـ ١ ص ٣٦-٣٧. Gesammelte Schriften.

(٢) دلتاى : «مجموع مؤلفاته» جـ ١ ص ٤.

والدراسات^(١) الإنسانية تجمع بين ثلاثة أصناف متميزة من التقارير. فصنف منها يقرر حقائق موجود في الإدراك الحسى : وهذا يؤلف العنصر التاريخي في المعرفة. وصنف يوضح العلاقات المطردة بين أجزاء من هذه الحقيقة، يميزها بالتجريد : وهذا يؤلف العنصر النظرى. والصنف الثالث يعبر عن الأحكام التقويمية والقواعد المفروضة : ويتضمن العنصر العملى فى الدراسات الإنسانية. وعلى هذا فإن العلوم الروحية (= الدراسات الإنسانية) تتألف من أقوال تعبر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية وقواعد.

وملكة المعرفة فى الدراسات الإنسانية هى الإنسانى كله. والأعمال العظيمة التى تمت فيها لم تنشأ عن العمليات العقلية وحدها، بل عن قوة الحياة الشخصية.

تاريخية الإنسان :

والإنسان الفرد تاريخى فى وجوده : لأنه يعيش فى الزمان، ويتحدد بأحوال وظروف معينة، ووجوده عملية زمنية تتحدد بان الميلاد والموت، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماض وحاضر ومستقبل، وتجترى هذه العملية فى إطار علاقاته مع الآخرين، وعلاقاته مع الطبيعة. ولما كان الفرد كذلك، فإن العلاقات بين الأفراد هى أيضاً علاقات تاريخية. وحياة الإنسان حياة تاريخية، وعالم الإنسان إذن هو عالم التاريخ.

(١) راجع دلتاي : «مجموع مؤلفاته» ج ١ ص ٢٦-٢٧، الفصل السادس من «المدخل إلى العلوم الروحية». وسنستعمل أحياناً كلمة «الدراسات الإنسانية» - بوصفها الاستعمال الأكثر شيوعاً اليوم - بدلا من كلمة «العلوم الروحية» التى استعملها دلتاي ويكثر استعمالها فى اللغة الألمانية.
(عن د. بدوى فى مدخل جديد للفلسفة)

واتساقا مع هذه التاريخية، يرفض دلتاى المبادئ المطلقة والقيم المطلقة، وينكر النظرة التى «ترى مهمة التاريخ فى التقدم من قيم والتزامات ومعايير وخبرات نسبية إلى قيم والتزامات ومعايير مطلقة ... صحيح أن التاريخ يعرف أقوالا مفادها وجود قيمة أو معيار أو خير مطلق. وهذه الأقوال تظهر فى كل مكان فى التاريخ - مرة على أن ذلك صادر عن ارادة الهية، ومرة أخرى بالاستناد إلى نظرة عقلية فى الكمال، أو إلى نظام غائبي للعالم، أو إلى معيار - مقبول قبولا كليا - لسلوكنا القائم على أساس عال على الوجود. بيد أن التجربة التاريخية تعرف العملية فقط، عملية اصدار هذه الأقوال: ولكنها لا تعرف شيئا عن صحتها المطلقة (المزعومة). ولما كانت تتابع عملية تشكيل مثل هذه القيم المطلقة والخبرات أو المعايير، فأنها تلاحظ بالنسبة إلى كثير منها كيف انتجتها الحياة، وكيف أن التقدير المطلق اصبح هو نفسه ممكنا بفضل تحديد أفق العصر. ومن هناك تنظر إلى جماع الحياة فى ملاء تحقيقاته التاريخية. وتلاحظ الكفاح السجال بين هذه الأقوال المطلقة بين بعضها وبعض. والسؤال عما اذا كان يمكن أن يوضح بيئة منطقية، اندرج التجربة تحت أمثال هذه المبادئ المطلقة - وهى من غير شك حقيقة تاريخية- يجب أن يرد إلى عامل فى الإنسان كلى وغير محدود زمانيا - هذا السؤال يفضى إلى الأعمق النهائية للفلسفة المتعالية، التى تقوم وراء الدائرة التجريبية للتاريخ، مما لا تستطيع حتى الفلسفة نفسها أن تنتزع منه جوابا أكيدا»^(١).

ولهذا نرى دلتاى يرفض كل محاولة لتفسير التاريخية بواسطة اللجوء إلى أى مبدأ غير مشروط، سواء كان ذلك بمعنى عال أو بمعنى محايث، لأن

(١) دلتاى: «بناء العالم التاريخى فى العلوم الروحية»، مجموع مؤلفاته، ج-٧ ص ١٧٣.

عالم الإنسان هو من عمل الإنسان، أى من عمل الأفراد فى علاقاتهم بعضهم مع بعض، والتاريخية تنتسب إلى العالم الإنسانى وحده. ومجرى التاريخ يرجع إلى النشاط الإنسانى، فلا مجال إذن إلى الأهابة بمبدأ فوق إنسانى،

ومن نتائج هذه النسبية المنبثقة عن التاريخية أن قرر دلتاى أن الفلسفة مشروطة تاريخياً، وأن ماهية الفلسفة لاتتحدد بطريقة قبلية، بل على أساس تحليل الطرق المختلفة التى تجلت عليها الفلسفة فى التاريخ، مما سيظهر منه أن وحدة الفلسفة لاتقوم فى وحدة الموضوع أو المنهج، بل فى وحدة الموقف الذى يفسر مختلف الأشكال التاريخية للفلسفة. «وكل حل للمشاكل الفلسفية ينتسب -من الناحية التاريخية- إلى زمان معين وإلى موقف معين فى ذلك الزمان : إن الإنسان، وهو من صنع الزمان، طالما يعمل فى الزمان، يجد أمان وجوده فى هذه الحقيقة وهى أنه يرفع مخلوقاته من مجرى الزمان، يجد أمان وجوده فى هذه الحقيقة وهى أنه يرفع مخلوقاته من مجرى الزمان بوصفها أشياء دائمة: وهذا الوهم يهب عمله الإبداعى مزيداً من السرور والقوة. وهنا يقوم التناقض المستمر بين العقول الخلافة وبين الوعى التاريخى. أنه طبيعى بالنسبة إليهم أن ينسوا الماضى، وأن يفضوا النظر عن المستقبل الأفضل الآتى : لكن الوعى التاريخى يعيش فى فهم كل العصور، ويلاحظ فى كل ابداع الأفراد ما يصاحبه من نسبية وزوال. وهذا التناقض هو الاضطراب الخفى الذى تحمله الفلسفة اليوم فى صمت. إذ فى فيلسوف اليوم يتجمع ابداعه مع الوعى التاريخى، لأن اليوم بالنسبة إلى الغد يجعل فلسفته لاتؤلف غير شذرة من الواقع. ولا بد لنشاطه المبدع من أن يعى أنه حلقة فى النسق التاريخى الذى فيه يشعر بأنه أتى بشئ نسي. وهنالك يقدر

على حل هذا التناقض، وذلك بأن يسلم نفسه بهدوء إلى سلطان الوعي التاريخي، ويستطيع أن يرى عمله اليومي من ناحية (أو زاوية) النسق التاريخي الذي فيه ماهية الفلسفة تحقق نفسها في تنوع مظاهرها^(١).

٢- جورج زمل

ونسية المعرفة التاريخية

ومن تأثروا بدلتاي في فكرة نسبية المعرفة التاريخية جورج زمل (١٨٥٨-١٩١٨) خصوصاً في كتابه «مشاكل فلسفة التاريخ» وقصد فيه أن يبين أن التاريخ ليس مجرد ترجمة بسيطة للواقع المعاش مباشرة، بل أن المعرفة التاريخية تخضع لأمر قبلية. وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام: الأول خاص بالشروط الباطنة للبحث التاريخي، والثاني يدرس قوانين التاريخ، والثالث يفحص المعنى الفلسفي للتاريخ.

يتساءل زمل أولاً عن ماهية المعرفة التاريخية، فيقرر أن المعرفة التاريخية موضوعها هو الامتثالات والإرادات والحساسات الخاصة ببعض الأشخاص، أي أن مضموناتها الموضوعية هي نفوس. «وكل الأحداث الخارجية والسياسية والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والتشريعية والصناعية لا يمكن أن تكون شائعة ولا مفهومة لنا إذا لم تكن مستمدة من حركات النفس وإذا لم تحرك النفس. وإذا كان لا ينبغي أن يكون التاريخ لعبة عرائس، فانه إذن تاريخ أحداث نفسية. وكل الأحداث الخارجية التي يصفها ليست إلا الجسور بين الاندفاعات والافعال الإرادية من ناحية، وبين الأفعال المنعكسة العاطفية

(١) دلتاي: «ما الفلسفة»، مجموع مؤلفاته، ج ٥ ص ٣٦٤.

التي تثيرها هذه الاحداث الخارجية. وهذه الملاحظة لانفندها المحاولات التي أجريت لرد الحدث التاريخي، في تعيناته الجزئية، إلى أحوال فزيائية. وطبيعة الأرض -والجور لا أهمية لها بالنسبة إلى مجرى التاريخ، كما لا أهمية لأرض وجو نجم الشعري العبور، إذا لم تؤثر هذه الطبيعة -مباشرة أو بطريق غير مباشر- في التركيب النفساني للشعوب. ولهذا فإن الطابع النفساني للبحث التاريخي يبدو أنه يفرض عليه أن يكون مثله الأعلى هو أن يكون تطبيقاً لعلم النفس. بمعنى أنه يرد إلى علم النفس، لو وجد علم نفس يحدد قوانين، كما يرد علم الفلك إلى الرياضيات»^(١).

ومع ذلك ينبغي ألا نخلط بين وجهة نظر المؤرخ ووجهة نظر عالم النفس. وذلك لأنه بينما عالم النفس يوجه اهتمامه إلى عمليات المعرفة، غاضاً النظر عن مضموناتها، فإن ما يهم المؤرخ «ليس نمو المضمونات النفسانية بقدر ما هو النمو النفساني للمضمونات»^(٢). ووجهة نظر التاريخ «وسيلة بين وجهة نظر التحليل المحض، التحليل المنطقي لمضمونات الشعور، ووجهة نظر علم النفس أعنى التحليل الديناميكي للحركات النفسانية للمضمونات»^(٣). ويزيد زمل في تحديد الفارق بين التاريخ وعلم النفس فيقول «وكل واحد من هذين العلمين يضع وحدة الواقع والتغير النفسانيين، تلك الوحدة التي لاتفعل غير أن نعيشها في مباشرتها، لكننا لانملك إدراكها في النور الساطع. ونحن نقسم هذه الوحدة، لدارستها عقلياً، إلى عملية ومضمون، وتقسيم العمل العلمي يخلق، من ناحية، علم النفس، من

(١) زمل : «مشاكل فلسفة التاريخ» ط٣، الفصل الأول، ص ١.

(٢) زمل : الكتاب المذكور، ص ٤.

(٣) زمل : الكتاب المذكور، ص ٤.

أجل بناء العملية، والقوانين التي تحكمها - على النحو الممكن لتعيينها-، ومن ناحية أخرى يخلق علوم المنطق والإدراك الموضوعي، ابتغاء البحث عن المضمونات بغض النظر عن العملية التي بها تتحقق هذه المضمونات نفسانية، وأخيراً يخلق التاريخ، وموضوعاته لا يتحدد إلا بأهمية ومعنى حقيقيين، أيّا كانت طبيعتها وتصحب، في النمو الذي تعانیه العملية النفسانية، المضمونات التي اختارتها وفقاً لهذا الطابع الاساسي^(١).

ذلك أن نفس الأحداث النفسية، مثل الحب، والكراهية، الخ يمكن أن تكون لها هي نفسها نتائج خارجية شديدة التفاوت. ولنضرب على هذا مثلاً ما حدث في الثورة الفرنسية بين حزب « Hébert »^(٢) وبين رويسير: فبعد أن عانوا رويسير على أغراضه، انقلبوا . في اليوم الذي صارت له السلطة العليا - فهذه الوقائع التاريخية تؤلف سلسلة تفهم جيداً إذا فسرناها على ضوء هاتين القاعدتين النفسائيتين وهما : إذا ساعد المرء أغراض حزب كسب رضاه، وإذا سيطر على هذا الحزب اجتلب كراهيته وغيرته. وفي التاريخ السياسي المعاصر شواهد كثيرة عليه في الصراعات بين الأحزاب المتألفة قبل الوصول إلى الحكم والمتعادية المتطاحنة بعد هذا الوصول. غير أن هاتين القاعدتين مع ذلك ليست لهما غير قيمة نسبية واحتمالية. إذ قد يحدث على العكس من ذلك أن يرى أحد الحزبين المتحالفين قبل الحكم في وصول أحدهما إلى السلطة فرصة لزيادة قوته هو ووسيلة للمشاركة في

(١) الكتاب نفسه، ص ٥.

(٢) جاك رينيه هيرت، الذي كان وكيل النائب العام للكومين، وكان من المرشحين على مذابح سبتمبر (التي قتل فيها السجناء السياسيون في سجون باريس وبخاصة في سجن «الدير» وسجن «القوة»، وذلك في أيام ٢، ٣، ٤، ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٢)، وكان ذا نفوذ هائل على كومين باريس حتى أحتفل وشتق هو وكثير من أنصاره في سنة ١٧٩٤.

السلطة ... لكن الذى يفسر ما حدث لانصار هبرت هو طبيعة الاسخضا الذى شاركوا فى هذا اعمل. ومعن يهذا أن الأحداث النفسية الواحدة فى الظروف الواحدة قد تنتج نتائج متناقضة، إذا اختلفت طبائع الأفراد. ومن هنا كان علينا، ونحن نفسر وقائع التاريخ، أن ندخل فى حسابنا عامل الفروق الفردية والخصائص الشخصية، وألا تقتصر على المعانى العامة مثل الحب والكراهية، أو الشدة، أو المكر أو الذكاء، الخ.

فزمل إذن يؤكد أهمية القواعد النفسية من ناحية، كما يعترف من ناحية أخرى بطابعها الافتراضى الاحتمالى.

وهذا الطابع الافتراضى الاحتمالى يزداد أثره وضوحا حين تكون الاسباب التى يبدأ منها الأحداث التاريخى اسبابا لاشعورية، كما هى الحال فى أعمال الجماهير والذهماء. ويلاحظ زمل «أن التبرير باللاشعور ليس فى نظرنا غير تعبير عن كون الاسباب الحقيقية غير معروفة لنا، ويعنى فقط أن معرفة الاسباب الشعورية ليست فى متناول أيدينا. وكوننا نجعل من هذا الشئ السلبى الخالص أمرا ايجابيا، وتحليل الأمر غير الشعور به إلى أمر لاشعورى، سيكون شكلا معيننا من الحياة العقلية - هذا النحو هو وسيلة للتعبير فقط عن الحاجة إلى ملء فراغ فى العقل الإنسانى بواسطة دافع نفسانى^(١)».

وتحديد الدور النسبى فى التفسير التاريخى لكل من التبرير الشعورى والتبرير اللاشعورى - أمر يتوقف على الشخص المؤرخ. والمشاهد هو أننا نفضل اللجوء إلى التبرير الشعورى حين يبدو لنا أن أسباب الأحداث راجعة إلى إرادة الأفراد، وإلى الرجال العظام خصوصا، بينما نلجأ إلى التبرير

(١) زمل : «مشاكل فلسفة التاريخ» ط٣، ص ١٦.

اللاشعورى حينما تبدو لنا الاسباب راجعة إلى ميل الجماهير. وإثار المؤرخ لاحد التبريرين على الآخر يرجع إلى رؤية الخاص فى أيهما الأهم فى أحداث حوادث التاريخ: الأفراد، أو الجماهير. وكذلك الحال فى مسألة ارجاع التأثير إلى القوى الاجتماعية أو النظم أو العادات والتقاليد أو التنظيم الاقتصادى أو أرجاعه إلى الأفراد- هذا ايضا يتوقف على مزاج المؤرخ ونظرة فى الوجود والحياة.

وهنا يزداد الأمر تعقيدا حين نريد تفسير تأثير الأشخاص. إذ علينا أن نحدد الطابع العام للشخصية من تصرفاتها الجزئية، ونحدد التصرفات الجزئية استنادا إلى الطابع العام للشخصية- وفى هـ ر فاسد، لكن لاسبيل إلى التخلص منه. كما كان المؤرخ فى تفسيره شخصية المؤثرة فى مجرى الأحداث. يستنتج من تصرفاتها السابقة إمكان تصرفات أخرى. ولكن هذا الاستنتاج تعوزه الدقة المنطقية. ويواصل زمل ايضا هذه المعانى فيقول: «من الموضوعات ذات الأهمية الكبرى فى فلسفة التاريخ تحديد المعايير التى نتخذها قواعد لتوحيد الطبائع، ومعايير للواقع المعطى، وموائل العرض، مما يمكن من تكوين صورة سابقة لما ينبغى أن يقوم فى تشكيل هذه الشخصية، ومن هذه الموضوعات كذلك تحديد الهامش الذى فى داخله تتصور إمكان الأفعال التى تنحرف عنها، وتحديد ألوان النمو والتحول التى نقبلها نتائج ناشئة عن المبدأ الباطن للشخصية، وما نعتقد أن تفسيره ينبغى أن يلتبس فى الظروف الخارجية. إذ ما من شك فى وجود قواعد محددة لهذا التفسير، قواعد يفترض وجودها المؤرخ والقارئ على السواء، وإن لم تتحدد بعد بوضوح^(١)».

(١) زمل : «مشاكل فلسفة التاريخ» ط٣، ص ٢٤.

وحين يتعلق الأمر بجماعات، فإن وحدة الجماعة في تصرفاتها يردّها المؤرخ أما إلى الأحداث النفسانية التي جرت في نفوس زعمائها، أو إلى نمط نفساني وسط، أو إلى مشاعر الأغلبية فيها. ويشير زمل ها هنا إلى ما فعله ماكولى (١٨٠٠-١٨٥٩) المؤرخ الانجليزى الشهير، حينما اقترح عشرة اسباب ودوافع لتفسير تخمس حزب الهويج لمشروع قانون معين، ويعلق قائلا : «من الواضح انه، فى شعور كل واحدة من أعضاء الحزب لم توجد هذه الدوافع العشرة كلها معاً ولا بنفس القوة. والحزب الذى انتجت وحدته النفسانية هذه الدوافع ليس إلا صورة مثالية، وهما ناشئاً ومتولداً فى مخ المؤرخ بوصفه مركباً للوقائع المعطاة (١)». ومن هذا يظهر دور المؤرخ فى تشكيل الأحداث التاريخية وتصوير دوافع الجماعات والأفراد. والحق أننا لو تتبعنا مايقوم به المؤرخ فى ذهنة حين تفسر احداث التاريخ لوجدناه يستخدم عمليتين اساسيتين : الأولى تقوم فى بذل مجهود يتولاه الخيال والتعاطف، بواسطة يضع المؤرخ نفسه فى روح الشخصيات أو الجماعات التاريخية. وعلى المؤرخ أن يستعيد فى نفسه المضمونات النفسانية التى انتجت فى الشخص الذى يدرسه. ويبدو أن هذا لا يكون ممكناً إلا إذا كان المؤرخ نفسه قد عاش تجارب ومضمونات مماثلة، وهو ما يثار عادة تحت مشكلة: هو الاقدر على فهم التاريخ : من عاش أحداثاً تاريخية وشارك فيها واسهم فى صنع التاريخ؟ أو من لم يشارك فيها، وكان مشاهداً محايداً «موضوعياً» لها؟ وهى من أعسر المشاكل القديمة فى فلسفة التاريخ.

والعملية الثانية أن نضع المضمونات المعاشة على أنها خارجة وراجعة إلى

الغير.

(١) زمل : «مشاكل فلسفة التاريخ» ط٣، ص ٢٦.

على أنه يلاحظ أنه ليس من الضروري أن تتميز هاتان العمليتان تميزا بارزا إذ الغالب أن ترابطا وإن تكاملا.

وهنا يتطرق زمل إلى فكرة الموضوعية فى المعرفة التاريخية فيبين أن المعرفة التاريخية شأنها شأن أية معرفة إنسانية، تنقل المعطيات المباشرة إلى لغة أخرى وتخضعها لاشكالها ومقولاتها ومقتضياتها الخاصة. ففى الترجمة الذاتية لا بد لمن يترجم لنفسه أن يختار بين الأحداث وأن يرتبها ترتيبا جديدا. وهذا عينه يصدق على التراجم أو السير وكل أنواع الكتابة فى التاريخ. إذ يضع المؤرخ اطارا و اتصالات لوجود لها فى الواقع التاريخى. والمؤرخ لا يأخذ من المعطيات النفسانية غير جزء، ينظف وفقا لمقولاته هو.

وفى هذا تقرب بين الفكر التاريخى والسر الجمالى. فكما أن الفن يقتضى ترتيبا للأحداث وفقا لفكرة معينة، كذلك الفكر التاريخى لا يستطيع أن يركب الأحداث التاريخية الاوفقا لمنظور معين من وضعه هو.

هل توجد قوانين لسير التاريخ ؟

وهذا يقودنا إلى التحدث عن مشكلة أخرى تناولها زمل. وهى إمكان وجود قوانين تحكم سير التاريخ.

أن القانون قضية تعبر عن العلاقة الثابتة بين مجموعة من الوقائع السابقة التى تتلوها بالضرورة وقائع لاحقة لا تتخلف عنها أبدا. ولتقرير هذه العلاقة لا بد من الفصل بين الوقائع السابقة والوقائع اللاحقة من ناحية، وبين مجرى العوامل والأحداث الأخرى وهى عديدة جدا ومشبكة كل الاشتباك. فاذا ما نظرنا إلى الأحداث التاريخية، وجدناها فى غاية التعقيد

والتركيب والاشتباك بحيث يصعب جدا استخلاص العلاقات الثابتة بين مجموعات منها، كما هي الحال فى الظواهر الفيزيائية. وهذا يفسر أن من المستحيل على المؤرخ أن يقرر روابط ثابتة بين الأحداث التاريخية بحيث تقع النتائج بالضرورة كلما تحققت الاسباب ولهذا لا نجد فى التاريخ حوادث متشابهة تماما، والحدث التاريخى الواحد لا يتكرر أبدا.

وما زعم من وجود قوانين تحكم التاريخ هو محض تحمص، ومن أمثالها: «الحرية تنتشر تدريجيا من قلة من الأفراد إلى الجماهير»، «الجماعات تنتقل تدريجيا من حالة الشباب إلى النضوج، إلى الشيخوخة»، «أشكال الانتاج الاقتصادى فى عصر ما تتحد بقوى الانتاج فى ذلك العصر».

لكن هذا لايعنى مع ذلك أن الواقع التاريخى يتأبى على كل تحديد عام. فثم طريقان أمام الفكر الفلسفى لايجاد تفسير عقلى للأحداث التاريخية ووضع صيغ عامة لهذا التفسير. والطريق الأول هو القول بأن قيمة معرفة القوانين التاريخية هى قيمة نسبية ومؤقتة، وإن الملاحظات العامة على مجرى التاريخ، وإن لم تعبر عن قوانين بالمعنى الدقيق، فأنها «إعدادات لقوانين» Vorbereitungen auf Gesetze على حد تعبير زمل. وهذه الملاحظات كلما تنوعت وقورن بعضها ببعض أدت إلى مزيد من التدقيق، وبالتالي إلى مزيد من الاقتراب من القوانين. ولهذا يفيدنا كثير فى هذا المجال استقصاء الاحداث ومقارنتها وإجراء التحليل الدقيق العميق عليها.

والطريق الثانى عكس الأول : فبدلا من التحليل إلى عناصر، نقوم بالتركيب بين المعانى أكثر فأكثر «حتى تكون التركيبات الأصلية والتصورات المركبة»، والمجموعات التى تندرج فيها الأحداث -بمشابهة

وحدات، لا حاجة إلى تحليلها إلى أقل من ذلك^(١). فمثلا لفهم معركة ماراثون^(٢) يمكن أن نصرف النظر عن معرفة حياة كل محارب اشترك فيها ولا كيف تصرف هذا اليوناني أو ذاك، بل علينا أن نعرف كيف تصرف اليونانيون عموما. وهكذا لايهتم المؤرخ بالأفراد منعزلين، بل المجموع، وليس المجموع ناتج جميع الأفراد، لأنه إلى جانب الطباع المشتركة بين الأفراد هناك طباع خاصة لا نعرف إلا بالتركيب والتكامل.

واختلاصة أنه : «سواء اتجه التطور التاريخي إلى مزيد من التفاضل للأفراد، أو إلى مزيد من التشارك، وسواء قامت الثقافة الأخلاقية على الثقافة العقلية أو على العكس كانت لها قوانينها غاصة للتطور، وهي قوانين عرضية بالنسبة إلى الثقافة العقلية، وسواء ذهب الحرية الاجتماعية للأفراد جنبا إلى جنب مع تكوين روح موضوعية وكثر من النتائج فوق الشخصية للحضارة، في الميادين العلمية والفنية والتكنيكية - فإن كل هذه التوكيدات وامثالها يمكن أن تعد، من ناحية، كارهاصات وتحضيرات لروابط معلومة بدقة ومحكومة بقوانين عقلية؛ ولكن من ناحية أخرى فإنها - على مستوى التركيبات التصويرية - هي اسقاطات للحادث مرضية بذاتها : فالمقولات المجردة الظاهريانية، التي من زاويتها تضع المعرفة أسئلة من هذا النوع، لا تستطيع أن تظهر باجابات أكثر دقة، أو تتعلق بحقائق وباسباب فردية. صحيح أن هذه المقولات يمكن كثيرا أن تدرك أشكال المعرفة، تظل على مسافة مساوية من المثل الأعلى للعلة في العلوم الطبيعية. وهكذا ينكشف أن

(١) زمل : «مشاكل فلسفة التاريخ» ص ١٠٨.

(٢) قرية في إقليم إتيكا في اليونان اشتهرت بالمعركة التي انتصر فيها ملتيادس، القائد اليوناني، على الفرس في سنة ٤٩٠ قبل الميلاد.

الوضعية والمثالية فى التاريخ والحضارة

سـل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ، وهل يمكن أن
-تبط وقائع التاريخ ارتباطا عليا بما تتضمنه العلية من ضرورة وحتمية؟ وهل
يمكن أن يصل التاريخ إلى أحكام كلية لها صفة العموم والشمول ومن ثم
تمكن من التنبؤ بما سيحدث فى المستقبل؟

أم أن التاريخ يتفرد بمنهج خاص به لأنه يدرس أفعال الإنسان التى
تخضع للضرورة وإنما تتميز بالحرية، ولأن الواقعة التاريخية فردية فريدة: فرد
مشخص لا يتكرر، وزمان محدد ومكان معين، فمقولات التاريخ هى: الإنسان
والفردية والزمان والمكان وليست كذلك مقولات العلم الطبيعى : المادة -
العية - الكلية.

وإذا أمكن إخضاع التاريخ لمنهج العلم - بالمفهوم الفيزيائى للعلم -
فما هى الأسس التى يستند إليها أصحاب المذهب الوضعى^(١) فى التاريخ؟
وإذا أنفرد التاريخ بمنهج مستقل فما عسى أن يكون ذلك المنهج كما يقدمه
المثاليون فى التاريخ ؟ الحجج والقائلين بالوضعية فى التاريخ :

(١) التمييز بين النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية فى جانب وبين ما يقابلهما من وضعية ومثالية
تمييز تاريخى وفلسفى، أما التمييز التاريخى فلا يقال وضعية قبل مؤسس المذهب أوجست
كونت وإنما يقال نزعة طبيعية ومن ثم لا يقال أيضا مثالية لأن هذه تضاد الوضعية وإنما يقال
نزعة تاريخية فالوضعية والمثالية منذ أوجست كونت والطبيعية والتاريخية قبله، أما التمييز
الفلسفى فالنزعتان الطبيعية والتاريخية يتعلقان بالمنهج. أما الوضعية والمثالية فيتعلقان بالمذهب.
وقد سبق تعريف الوضعية. أما المثالية فنحن بها المذهب الذى يجعل الذات لا الموضوع محور
المعرفة، والذات فى التاريخ عقل المؤرخ، بينما للموضوع الوقائع التاريخية أو مخططاتها.
(عن د. بدوى من كتابه مدخل جديد للفلسفة)

١- فى استناد منهج التاريخ إلى الملاحظة - وأن كانت غير مباشرة - كما هو الحال فى العلم.

إذا كانت التجربة مستحيلة فى التاريخ فليست هذه شرطا جوهريا فى العلم لان هناك علوما كالفلك تستند إلى الملاحظة دون التجربة، وأمكن مع ذلك أن تصل إلى قوانين كلية تمكن من التنبؤ بالظواهر الفلكية، فإذا كان المؤرخ عاجزا عن أن يحيى ميت التاريخ يلاحظه فإنه على الأقل قادر على أن يلاحظ هذه الوقائع ويشاهدها من خلال مادته التاريخية كالوثائق والآثار.

وليس هذا الاقتراب من جانب التاريخ وحده تجاه العلم الطبيعى بل أن الاقتراب واقع من جانب العلم الطبيعى ذاتها، ذلك أن بعض هذه العلوم تستعيز عن التجربة التاريخ، فعلم الأمراض مثلا يتم الرجوع فيه، إلى تاريخ حياة الحالة المرضية من أجل تسجيل الوقائع فى ترتيب زمنى، كذلك الأمر فى الفلك إذ يستند الفلكى إلى سجلات المرصد عن مدار كوكب من أجل تحديد موقعه، وهكذا الأمر فى الجيولوجيا، وإذا لم ينكر على مثل هذه العلوم استنادها إلى التاريخ فلماذا ينكر على التاريخ استناده إلى منهج العلوم الطبيعى؟ إن هناك طبيعة فى التاريخ كما أن هناك تاريخ فى الطبيعة^(١).

٢- فى أن الحركة الديناميكية لمسار التاريخ لا تحول دون تطبيق المنهج التجريبي عليه :

(1) Ernst Cassirer : An essay on man p. 224.
There is history in nature, there is nature in history

إنه إذا كانت وقائع التاريخ متغيرة بينما الطبيعة ستاتيكية «ثابتة» فليس الأمر كذلك في كل العلوم الطبيعية، ومرة أخرى بالرجوع إلى الفلك نجد الكواكب في حركة وهي في حركتها معلولة لعلل حددتها قوانين ميكانيكية، ويسعى علم التاريخ أن يكتشف قوانين حركة المجتمع تماماً كما عبر كل من نيوتن وكبلر عن قوانين حركة الأجسام الفيزيقية والفلكية^(١)، التفسير العلى ضرورى في التاريخ لأنه يلقى الضوء على وقائعه ومن ثم فإن واجب المؤرخ أن يحلل القوى التى أحدثت التغير سواء كانت هذه القوى روحية أم اقتصادية، سياسية أم اجتماعية.

٣- فى إمكان الوصول إلى أحكام كلية تمكن من التنبؤ فى المستقبل:

سر تقدم العلوم الطبيعية فى وصولها إلى قوانين كلية مكنت العالم من التنبؤ العلمى الدقيق، ولا ينبغي للعلوم الإنسانية أن تهدف إلى ما هو أدنى، يقول همل: تستطيع كل العلوم التجريبية أن تقدم تقريراً عن موضوعاتها فى أحكام عامة، ويستطيع التاريخ أن يستوعب فردية وقائعه وأن يرتفع بها إلى درجة من العموم لاتقل فى ذلك كثيراً عن الطبيعة أو الكيمياء، أن المؤرخ يفسر اغتيال يوليوس قيصر كما يفسر الجيولوجى وقوع زلزال، أنه يبين أن شيئاً ما لم يقع بمصادفة وإنما وفقاً لظروف معينة، وليست التنبؤات فى التاريخ غيبية ولكنها علمية قائمة على أسس قانونية^(٢)، وحتى إذا لم تبلغ درجة من الدقة كما هو قائم فى العلوم الطبيعية، فإن ذلك لايعنى استحالتها، لأنه يمكن أن توجد تنبؤات «بعيدة المدى واسعة النطاق» لاتتناول التفاصيل الجزئية إذ أن

(١) كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره: مقم المذهب التاريخى ص ١٤٦.

(2) T. tholfen : Historical Thinking, p. 233.

هذه ثانوية لانفقد النبوة التاريخية قيمتها أو أهميتها، أنه يمكن مثلاً استخلاص مثل هذه الأحكام العامة من التاريخ ويمكن التنبؤ في ضوءها :

* لا يمكنك أن تستحدث إصلاحاً سياسياً أو اجتماعياً دون أن تثير قوى معارضة، وتتناسب شدة المعارضة طردياً مع مدى هذا الإصلاح، ذلك أن هناك دائماً مصالح مرتبطة بالوضع القائم المراد تغييره أو إصلاحه.

* لا يمكن أن تحقق ثورة ناجحة إلا إذا كنت الطبقة الحاكمة قد اعتراها الوهن نتيجة انقسامها على نفسها أو نتيجة الهزيمة في الحروب.

* لا يمكنك أن تمنح إنساناً سلطة على غيره من الناس دون أن يغريه ذلك بإساءة استخدامها، ويزداد الأغراء بإساءة استخدام السلطة كلما ازدادت هذه السلطة المخولة له، ولا يقدر على مقاومة إغراء الاستبداد بالسلطة إلا الأقلون (لورد أكتون).

* لا يمكنك أن تقيم نظاماً لا يتطرق إليه الفساد، لأن النظم تعتمد في تطبيقها على العامل الإنساني إلى حد كبير، وكلما كان التخطيط في النظام أكثر شمولاً لمظاهر النشاط البشري كان الخلل الناتج عن العامل الإنساني أكثر تأثيراً، وهذا يعني أن أفضل الأنظمة يحدث فيها إنحرافات في التطبيق نتيجة أهواء الأشخاص الذين يمارسون سلطة التنفيذ^(١).

(١) كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره - طبعة الاسكندرية.

التاريخ من صنع حضارات إنسانية

لكى يؤرخ المؤرخون لحضارات بدلا من أفراد لايد أن يصبح فى تقديرهم غير تابع للسياسة بمعنى لايتصوروا أن السياسة هى أهم مظاهر الحضارة، أو أنها أبرز مظاهر النشاط وأكثر فعالية فى مسار التاريخ، بل أن مظهراً آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة، ومن ثم توجيه التاريخ وتحديد مساره، قد يكون الدين أو الفكر أو العلم أو التكنولوجيا أو أى مظهر آخر من مظاهر الحضارة، حيثئذ يجد المؤرخون أنفسهم يؤرخون لهذه المظاهر ممثلة فى رجالها.

على أن المؤرخين يتأثرون عادة فى تحديد دور الحضارة بالأنظمة السائدة فى مجتمعاتهم، فالأنظمة التى تقوم على التضامن الاجتماعى إلى حد أن تصبح العلاقات الاجتماعية فيها أفقية، فان المؤرخين يسلمون أن الجماعة - لا الفرد - هى التى تسير التاريخ، غير أنه لما كانت العلاقات بين الطبقات الاجتماعية رأسية فى معظم عصور التاريخ القديم والوسيط فانه غلب على تصور المؤرخين أن الفرد هو صانع التاريخ.

* انظر كتاب (تاريخ الفلسفة) د. محمد عزيز نظمي سالم المقدمة ص ٨، ١٢

الحضارة والتاريخ الإسلامى

تَحَكَّمت فى الفكر الإسلامى عدة عوامل جعلت المؤرخين فيه يؤرخون للحضارة لا للحكام، أهم هذه العوامل:

أولاً : كان للقرآن الكريم الأثر الأكبر فى تصور المسلمين للتاريخ، إن ما ذكره القرآن عن قصص الأنبياء مع أقوامهم قد حدد خصائص التاريخ الإسلامى على النحو الآتى :

أ - إن مدار القصص فى القرآن حول أنبياء لاملوك أو حكام، أنه حينما يذكر فرعون فمن حيث صلته بموسى، وهذا يعنى أن الدين لالسياسة هو الذى أتخذ المحل الأول من الاعتبار ومن ثم الصدارة فى التاريخ.

ب- أن الهدف من قصص القرآن هو الموعظة والاعتبار، فهو هدف دينى أخلاقى حددته الآية : «لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثاً يفترى...» (١).

(١) سورة يوسف آية ١١١ وآيات أخرى مثل وجاءك فى هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين (هود: ١٢٠).

ثانياً: الحديث : ارتبط التاريخ الاسلامى فى نشأته ارتباطاً وثيقاً بالحديث منهاجا وموضوعا وأشخاصا، أما من حيث المنهج فقد تأثر التاريخ فى نشأته بمنهج رجال الحديث فى الرواية والاستاذ، وأما من حيث الموضوع فالبرغم من أنه بدأ بما يسمى بالمغازى فلم يكن البدء بغزوات الرسول التى تمثل الجانب العسكرى وإنما بسيرته كرسول، كذلك مع أن بداية التقويم الاسلامى قد تحدد فى عهد عمر بالهجرة وهى بداية ممارسة الرسول لسلطته الزمنية فان ذلك لم يكن يعنى بحال أن تحتل السياسة الصدارة فى التاريخ الاسلامى، لان سياسته لم تكن إلا وسيلة لغاية أنبل وأشرف هى نشر الدعوة، كان ارتباط التاريخ بالحديث موضوع التاريخ هو أفعاله ولاتفصل هذه عن تلك، وأما من ناحية الأشخاص فان أول من أسهموا فى كتابة السير والمغازى كانوا من رجال الحديث مثل عروة بن الزبير (ت: ٩٤هـ) وابن شهاب الزهري (ت: ١٢٤هـ).

اجتمع التاريخ إلى الحديث إذن ليحققا هدفا مشتركا هو تسجيل نظم الحياة الدينية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية كما شرعها الرسول^(١) وهذه جوانب حضارية.

ثالثا: الاجماع : هو المصدر الثالث للتشريع فى الإسلام إلى جانب القرآن والحديث وفقا لقول الرسوم «لا يجتمع أمتى على ضلالة»، وهذا يعنى بالنسبة للتاريخ أن يرتفع فكر الأمة الإسلامية ممثلا فى علمائها فى شتى فنون العلم إلى مكانه تجعل أقوالهم وأفعالهم بدورهم جديرة بالتسجيل والتاريخ، وقد تمثل ذلك فى اتجاه فى الإسلام أصيل لم يسبق إليه، وأعنى به التاريخ حسب الطبقات فتجد :

(١) د. عبد العزيز الدروى : بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب ص ٢٠ وما بعدها.

طبقات الواقدي للمحدثين ثم الطبقات الكبرى لابن سعد، طبقات الفقهاء للشيرازي ثم الشافعية للسبكي والحنابلة لابي يعلى، طبقات المتكلمين (المعتزلة لابن المرتضى «المنية والأمل» - الأشاعرة لابن عساكر (تبين كذب المفترى) (طبقات الصوفية للمسلمي) - طبقات الشعراء لابن سلام - طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة - طبقات النحويين واللغويين للزبيدي).

وهكذا أصبح العلماء في شتى فروع المعرفة وقد بلغوا مكانة في التصور الإسلامي جعلتهم ليس فحسب جديرين بالتاريخ بل أنهم فاقوا الحكام والملوك من حيث الاهتمام بسيرهم وأقوالهم في مجالس العلماء ومعاهد العلم^(١).

رابعاً : القصص الديني: ويصرف النظر عن مدى تحرى الدقة في روايته فإنه جاء تدعيماً لآثر القرآن أي أن يدور التاريخ حول الأنبياء، إذ حاول القصص من أمثال كعب الأحبار وعبد الله ابن سلام ووهب بن منه التزيد فميا يذكره القرآن عن الأنبياء بما ورد عنهم في العهد القديم.

وقد انعكس هذا الاتجاه الديني أي التاريخ للرسول على كتب التاريخ التي أرخت منذ المبتدأ أي منذ بدء الخليقة.

خامساً : وقائع التاريخ السياسي للإسلام: أن وقائع التاريخ السياسي للإسلام منذ الفتنة الكبرى إلى واقعتي الجمل وصفين ثم إعتلاء معاوية

(١) جونسون وترجمة د. أبو الفتوح رضوان : تدريس التاريخ من ٧٧ أشار إلى أن التاريخ لم يكن يدرس طوال اثني عشر قرناً في المدارس والمعاهد في مصر ويبدو أنه فهم من التاريخ مجرد سير الملوك وإلا فإن كتب التراجم والطبقات كانت تدرس.

الحكم وبداية الملك العضوض قد أحدث صدمة في الفكر الإسلامي، والمؤرخون أغلبهم أما من رجال الحديث أو من الشيعة المعارضين، أما الفريق الأول فلم تكن سيرة الخلفاء ترضى نزعة التقوى فيهم، ومن ثم أصبح من المتعذر عرض التاريخ من وجهة نظر الحكام بل لقد كانت تعرض روايات المعارضة حتى ممن أرخ لمعاوية والدولة الأموية مثل عوانة بن الحكم (ت: ١٤٧هـ) فقد سجل الروايات العراقية التي تعكس آراء جماعات مضادة للأمويين، وأما مؤرخو المعارضة الشيعة فقد سجلوا التاريخ من وجهة نظر معارضة تماماً، تعكس ذلك كتب نصر بن مزاحم (ت: ٢١٢هـ) (واقعة الجمل - واقعة صفين - مقتل الحسين - مقتل حجر ابن عدى - أخبار المختار بن أبي عبيد - مناقب الأئمة من آل البيت)^(١).

ومن ناحية أخرى ومع أن التاريخ قد نشأ في بيئة دينية فإن الخلفاء الأمويين قد عجزوا عن أن يفرضوا على المؤرخين مبدأ الجبر الذي كانوا يعتقدونه^(٢)، بل كانت كتابات المؤرخين تعكس المبدأ المعارض : مسئولية الإنسان عن أفعاله.

وهكذا لم يتمكن الخلفاء من أن يجعلوا تصورات المؤرخين خاضعة لأراداتهم أو أفكارهم لأن عوامل أخرى أكثر فعالية كان لها الأثر والتوجيه في مسار الفكر والثقافة الإسلامية*.

- (١) د. عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص ٣٨.
 (٢) أي أن إحتلاهم السلطة يقضاه من الله قد قدر لأحيلة أو اختيار للناس فيه.
 * أشار الملطى في سبب نشأة المعتزلة أنهم كانوا من أصحاب الحسن بن علي فلما سلم الأمر لمعاوية منازلهم ومساجدهم وقالوا نشغل بالعلم والمباداة (الملطى: التنبيه ... ص ٤٠) وهذا يعنى أن الاشتغال بالعلم كان مقرونا بالاستياء السياسى وأن العلم أفضل من السياسة وقد أتمكس هنا على تصور الكثيرين بما فى ذلك المؤرخين، ومن ناحية أخرى أغدق الحكام على الشعراء ليمدحهم لان الشعراء أبعد من الحكم أثراً فى خلود الذكر.

سادساً- تسجيل الأنساب : قامت الدولة الأموية على العصبية : عصبية

العرب على العجم وعصبية عدنان على قحطان وعصبية قريش على سائر عدنان ثم عصبية عبد شمس - فرع الامويين - على عبد مناف، وكانت هذه العصبية اثرا من رواسب الجاهلية، ومع أنها نتيجة لسياسة الدولة إلا أنها تقوم على تصور قبلى حيث التعلق بالقبيلة كوحدة لبالفرد، بقول الدكتور عبد العزيز الدورى : كانت الأخبار والأيام - معارك العرب القبلية فى الجاهلية - تروى باعتبارها ملكا مشتركا للعائلة أو القبيلة^(١)، ومن أشهر كتاب الأنساب محمد بن السائب الكلبى (ت: ١٤٦ هـ) وورث ابنه هشام (ت: ٢٠٤ هـ) هذا الاهتمام فألف كتابه الأصنام، ولم تكن أهمية كتب الأنساب فى أنها تعكس الاعتزاز بالقبيلة من حيث هى جماعة فحسب بل ترتيب على ذلك بالنسبة للتاريخ آثار حضارية :

أ - إهتمام اللغويين التاريخ : وذلك لما كان يرد فى الأخبار والأنساب من شعر لفت أنظار اللغويين لدراسته من أمثال أبو عمرو بن العلاء، وهذا يعكس جانبي الأدب والفن كمظهرين للحضارة فى كتابة التاريخ^(٢).

ب- رد فعل لهذه العصبية قامت الشعبية لدى الفرس وكان لهذه أثره فى التاريخ للحضارة الفارسية وأبرز جوانب الثقافة فيها وقد ترجم ابن المقفع منها كتاب خدائنامة أى سير الملوك.

ج- ولم تكن العصبية قبلية أو قومية فحسب بل اتخذت طابعا إقليميا بعد إنتقال الخلافة من دمشق إلى بغداد، فضلا عن تدخل عامل آخر بعد إنتقسام الدولة العباسية إلى دويلات، إذ توزعت الثقافة الإسلامية على الأمصار، وقد انعكس ذلك على التاريخ مثل فحوص

٧

(١) د. عبد العزيز الدورى : بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب من ١١٩.

(٢) د. عبد العزيز الدورى : بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب من ١٢٦.

مصر لابن عبد الحكم (ت: ٢٥٧هـ)، تاريخ بغداد لابن الخطيب
البغدادى (ت: ٤٦٣هـ) وتاريخ دمشق لابن عساكر (ت:
٥٧١هـ)، وتعرض معظم هذه الكتب للعلماء الذين نشأوا فيها
على هيئة طبقات^(١).

لم يتخذ التاريخ فى الاسلام السياسة محورا له وإنما اتخذ الدين، ولم
يسجل أعمال الملوك بقدر ما سجل فكر العلماء والفقهاء والمحدثين والصوفية
والشعراء، ولم يتصور مؤرخو الإسلام أن الأمة مجموعة أصفار لاقيمة لها إلا
بالواحد وهو الحاكم كما هو الحال فى التصور القائم على أن التاريخ من
صنع أفراد، وإنما تصوروا الحضارة الإسلامية بفكر علمائها لا بسيرة خلفائها،
لأن العلماء ورثة الأنبياء، فإذا كان تاريخ ما قبل الإسلام - كما قدمه
القرآن- تاريخ أنبياء فإن تاريخ الإسلام هو تاريخ علماء، كان تصور المؤرخين
المسلمين أن الفعالية فى الحضارة الإسلامية للأمة جميعا لا للفرد، بل أن
عدم رضاهم ٨ على سيرة معظم الخلفاء قد أزال من نفوسهم التقديس الذى
هو مناط التاريخ الفردى، فكانت أن درست فى معاهد العلم كتب الطبقات
لأنها نموذج للكلم الطيب والعمل الصالح، ولم يدرس التاريخ كسير ملوك
أو سلاطين لأنهم لم يجدوا فيها علما نافعا أو سيرة حسنة، بل أن تسمية
السخاوى كتابه: «الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ» تدل على أن
التاريخ لسير الملوك كان فى تصور البعض مذموما ومن ثم لم يجد السخاوى
دفاعا إلا أن يجعل موضوع التاريخ حضاريا: الأنبياء ومستهم والعلماء
ومذاهبهم والحكماء وكلامهم الزهاد والتساك ومواعظهم، عظيم الغناء ظاهر
المنفعة فيما يصلح الإنسان به أمر معاده ودينه^(٢) وما يصلح به أمر معاملاته

(١) المرجع السابق ص ٥٧.

(٢) ف روزتال: ترجمة الدكتور صالح العلى: علم التاريخ عند المسلمين من ٤٠٠ وتكملة
العبارة: وكذا ما يذكر فيه من أخبار الملوك وسياساتهم وأسباب مبادئ الدول وأجاليها ثم سبب
انقراضها وتدمير أصحاب الجيوش والوزراء وما يتصل بذلك من الأقوال، على أنه قد اشار إلى
الأنبياء والعلماء والحكماء والزهاد قبل الملوك والوزراء مما يدل على أن الجانب الحضارى هو
الأهم.

ومعاشه الدنيوى، ولا يعنى هذا أن مؤرخى الإسلام لم يؤرخوا للحكام وإنما كان فى تصورهم وتصور الأمة أن التاريخ للعلماء أكثر فعالية وأعظم قيمة وأبعد أثراً.

عصر التنوير : فولتير - مونتسكيو

يشار إلى القرن الثامن عشر على أنه عصر التنوير، ويقصد بذلك سيادة فلسفة عقلية تجريبية مادية ترفض الميتافيزيقيا والدين وتهتم بالرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعى والجغرافيا والطب، فلسفة تؤمن بالتغير وتسعى إلى التجديد فى كل شئ، تحذوها ثقة مطلقة فى العقل ويدور التفكير فيها حول الإنسان، فالاهتمام بالتأ فى هذا القرن مظهر من مظاهر الاهتمام بالإنسان، لا بمجرد الإنسان ١. سى بل لأن دراسة الماضى تزيدنا خبرة وتجربة بالحاضر فضلاً عما فى دراسة التاريخ من أشباع النزعة العقلية فى إصدار أحكام متحررة عن آراء الكنيسة ورجال السياسة، ومن ثم فإنه يقال أن ما كتب فى قرن يفوق ما كتب فى التاريخ فى القرون السابقة عليه، على أن الأمر لا يتعلق بالكم فحسب إذ أن تغييراً جذرياً قد حدث بالفعل فى التاريخ أو كتابة التاريخ فلم يصبح مجرد سرد لآحداث المعارك وسير الملوك وأخبار البلاط وإنما شمل التاريخ شتى مظاهر النشاط الإنسانى ممثلاً فى الجوانب المختلفة للحضارة من عادات ومعتقدات وتشريع وعلم وفلسفة وفن وتكنولوجيا وتجارة وصناعة، وأن الحروب وسير الملوك لا تنفصع عن التقدم بقدر ما يفصح عنه نشاط الشعب فى مجالات العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا وغير ذلك، فإذا كان لأحداث التاريخ معنى

T. Tholfsen : Historical Thinking pp. 93-124. Encyclopaedia of philosophy Vol. VIII pp. 260-262 art. by Norman Torrey

وإذا كان مساره إلى ما هو أفضل وأحسن فإن العلاقات السياسية بين الدول وأخبار بلاط الملوك وأحداث آلاف المعارك الحربية لا تكشف عن شيء من ذلك وإنما يكشف عنه الفكر الإنساني مثلاً في شتى مظاهر الحضارة، يقول فولتير: أن بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات ولكنني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة وأربعة آلاف معركة ويضع مئات من المعاهدات لم أن نفسي أكثر حكمه من قبلها حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة، وأي حكمة تكتسب من العلم بسيادة حاكم طاغية عل يشعب بربرى لاهم له إلا أن يغزو ويدمر؟ أن مجال التاريخ يجب أن يتسع لما هو أهم من ذلك ليتتبع سير العقل البشرى فى الفلاسفة والبلاغة، فى الشعر والنقد، فى التصوير والنحت، فى الموسيقى والرسم، حتى فى النسيج وصناعة الساعات، كل ما يمثل شخصية الشعب، إنها أجدد اهتماما من معرفة جزئية بأخبار الملوك وحوادث البلاط، أن الخير الحقيقى للإنسانية ليس فى قوادها ولكن فى فلاسفتها وعلماؤها وشعرائها، وأن سئلت: أى هؤلاء الرجال أعظم : الاسكندر أم قيصر أم تيمورلنك أم كرومبول؟ لاجبت: أن اسحق نيوتن هو أعظمهم جميعاً بلاشك ذلك أن العظمة الحققة أن تجلت فى منحة من العبقريّة تجود بها السماء لإنسان ما، فإن مقياسها فى الانتفاع بهذه العبقريّة حتى يستفيد بها الإنسان وينير الطرق للآخرين، ومن ثم فإن رجلاً مثل نيوتن الذى لا يكاد يجود الزمان بمثله مرة كل عشرة قرون يكون هو العظيم حقاً، أما هؤلاء الساسة والقواد فلا يكاد يخلو منهم قرن، بل ليسوا فى الحقيقة إلا أشراراً، ومن ثم نجد أنفسنا ملزمين أن نحنى رؤوسنا إجلالاً إلى ذلك الذى فسر الكون لا إلى أولئك الذين يشوهونه^(١)، أن

(١) فولتير وترجمة عادل زعير: رسائل فلسفية ص ٥٩.

التاريخ الحق هو تاريخ العلم لأنه يكشف عن تقدم العقل البشرى ومن ثم يجب أن يكون شغلنا فى التاريخ أن نتبع الاكتشافات منذ اكتشافات الخوارزمى للجبر إلى آخر منجزات عصرنا، إن وحدة دراسة التاريخ هى الحضارة لا شخص الحاكم.

وبعد مونتسكيو^(١) رائد فلسفة الحضارة فى العصر الحديث وذلك فيما عرضه فى كتابه «روح القوانين»، عرض مونتسكيو للعوامل التى تحدد نظام الحكم فى مجتمع ما، بعد أن قسم أنظمة الحكم إلى استبدادية وارشتراطية وديمقراطية، وقد حمل مونتسكيو حملة شعواء على الحكومات الاستبدادية وأعتبرها حكومات قد تجردت من الشرف والفضيلة، ولم تكن حملته على الحكام فحسب وإنما على الحاشية والبطانة إذ يقول: تتألف أخلاق معظم البطانات فى كل زمان ومكان من الطمى فى كنف البطالة، والضعفة التسترة وراء الكبرياء، والرغبة فى الشراء دون عطاء والتملق، والخيانة والخداع والمؤامرات، والتخلى عن الوعود وأزدراء واجبات المواطن، والفرع إن كان الأمير فاضلا وتمنى أن يكون ضعيفا من الاستهزاء الدائم من الفضيلة

(١) مونتسكيو Montesquieu البارون شارل دى مونتسكيو ولد عام ١٦٨٩ وقد ورث اللقب عن جده وترى فى مدرسة يشرف عليها أفراد ذات نزعات متحررة تجديدية، مارس المهامة فى باريس واتصل بالمنتديات الادبية والعملية كما اهتم بدراسة العلوم والرياضيات، انضم لأكاديمية بورلا عام ١٧٦١ وقد اهتم بإجراء التجارب العلمية وقد كان للتجارب التشريعية أثر على حياته إذا استرد ايمانه بالله بعد ملاحظة لأعضاء جسم الانسان، مع حملته على الاستبداد والتعصب الدينى فإنه لم يكن ثائرا أو ملحداً.

استغرق كتابه «روح القوانين» ١٤ عاما من ١٧٣٤-١٧٤٨ وقد كانت ترلوه ما به من أفكار منذ صغره، حذرهُ أصدقائه من نشر الكتاب ولكنه أصر على نشره فظهر عام ١٧٥٠ وقد وضع الكتاب فى القائمة السوداء ومع ذلك فقد طبع ٢٢ طبعة فى عامين، اسم الكتاب بالكامل: فى روح القوانين أو فى الصلة التى يجب أن تربط القوانين بنظام الحكم فى كل أمه وبتقاليدها ومنها ودينها وتجارتها، من أهم كتبه الأخرى: رسائل فارسية وفيه يتصور زاترين فارسيتين لفرنسا لكى يسخر على لسانيهما من عادات وأنظمة فرنسا السياسية والدينية، وسخرية الفرنسى بدوره من أنظمة الفرس. قالكتاب دراسة مقارنة للعادات فى المجتمعين الشرقى والغربى، له أيضا كتاب ملحوظات عن اسباب عظمه الرومان وانحطاطهم، توفى عام ١٧٥٥.

ومعتقد فيها ... أنه من المزعج حقا أن أكثر أكابر الدولة فاقدو الأمانة بينما أصاغرهما هم أهل الصلاح^(١).

يحدد مونتسكيو العوامل التي تشكل قوانين الدولة وشكل الحكومة وشخصية الأمة فيردها إلى عوامل أما طبيعية أو معنوية اجتماعية، أما العوامل الطبيعية فهي عوامل جغرافية يوليها مونتسكيو اهتماما خاصا إلى حدان اعتبرها أغلب الباحثين أهم ما يميز مؤلفه الضخم الذى يتكون من ستة أجزاء فى واحد وثلاثين بابا، يختلف الناس فى مختلف الأقاليم تبعا لعوامل المناخ وطبيعة الأرض والموقع ونوع الأراضى، ذلك أن المناخ أثرا على كل أجزاء الجسم الإنسانى وما به من عصابات وإفرازات ومن ثم يتشكل مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطباعه، فحيوية الناس فى المناطق الباردة غيرها فى المناطق الحارة، وقد ترتب على ذلك كثير من الانظمة الاجتماعية ذات الطابع الخاص فى المناطق الحارة كتعدد الزوجات وتحريم الخمر وحجاب النساء؛ كذلك تأثر به نظام الأمة إذ العبودية طابع المناطق الحارة، ومن ثم سادها النظام الاستبدادى فى الحكم، كذلك يختلف مفهوم الحرية والانظمة الاقتصادية كالضرائب وانظمة الحرب فى هذه الجغرافية، أن حالة القحط قد أدت بالتتار إلى كثرة الحروب والتعطش للدماء بينما تميل القبائل العربية إلى الحرية وأن عانت من القحط ايضا^(٢).

المسائل الاقتصادية فيعرض مونتسكيو لانظمة التجارة والضرائب فى بعض المجتمعات القديمة خصوصا الدولة الرومانية وعوامل تطورها وأثر

(١) مونتسكيو وترجمة عادل زعيتر: روح الشرائع ج١ الباب الثالث ص ٤٢-٤٣.
(٢) المرجع السابق : يشغل العامل الجغرافى الجزء الثالث بأكمله (المجلد الأول) من ص ٣٢٩-٤٣٣.

القوانين الوضعية فى النقد وحركة التجارة وانعكاس ذلك على عدد السكان وحركتهم ونموهم وتكاتفهم أو تخلخلهم، أن القوانين الوضعية وأن كانت تعكس رغبة المشرع والحكومة القائمة فإنها بدورها لا بد أن تتأثر بالقوانين الطبيعية، أما الدين فىرى مونتسكيو أن الاسلام أكثر ملاءمة لشعوب الشرق بينما المسيحية تناسب الأوروبيين لأسباب جغرافية من جهة ومتعلقة بشكل الحكومة من جهة أخرى، وهو إذا يفصل القول فى الجوانب الاجتماعية فى الدين كالأعياد فإنه يحمل حملة شعواء على الاضطهاد الدينى ومحاكم التفتيش.

خلاصة القول، لقد درس مونتسكيو إسهاب مستخدما المنهج التاريخى والمنهج المقارن كيف يتحدد نظام حكم بالعوامل الجغرافية أو المادية والاجتماعية أو الثقافية، وهو وأن أولى العوامل الجغرافية اهتماما خاصا فى بيان أثرها فى شكل المجتمع فإنه أشار إلى أن العوامل الجغرافية أن ساد تأثيرها على العوامل الثقافية أو الاجتماعية فإن هذا يعنى جمود المجتمع وضعف مقدرته على التطور نظرا لثبات العامل الجغرافى أن قيس بالعامل الثقافى. (١)

ولكن مونتسكيو يهدف بكتابه إلى غرض سياسى، إن الإنسان يميل أن منح سلطة مطلقة إلى أن يسمى استخدامها ومن ثم فلا توقف السلطة إلا سلطة مماثلة، ومن ثم وجب فصل السلطات الثلاثة حتى تتوفر للامة الحرية، لقد كان على وعى أن كتابا كهذا لا يظهر إلا فى دولة تنعم بالحرية، ولقد نشر عقب وفاة لويس الرابع عشر ليكون أول ولف أوربى يعرض لفلسفة الحضارة عرشا شاملاً.

(١) مدخل جديد للفلسفة د. بدوى ص ٧٧

إن التاريخ من صنع حضارات لأفراد، فالتاريخ الأوروبي الحديث قد تحددت معاملته بعصر النهضة والكشوف الجغرافية والثورة الصناعية وعصر التنوير.

وأخيراً عصر الذرة والفضاء كل ذلك قد شكله فكر فلاسفة وعلماء، شكله مايكل انجلو ودانتى وكولومبوس وامريكو وكبلر ونيوتن، وديكارت وفولتير، وكانط وجوته، وماركس وتولستوى وماكس بلاك وفرويد، واينشتين ورسل... ولم يشكله نابليون وسمارك وهتلر.

كذلك الحضارة الاسلامية وتاريخ الاسلام لقد انبثقت بمحمد الرسول، وشكلها على وابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصرى، وإمامة الفقه الأربعة وجعفر الصادق والعلاف والنظام، واخاسبي والغزالي، وسيبويه والجاحظ، وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم، والخوارزمي وابن النفيس وابن سينا وابن رشد، ولم يشكنها حابية أو زياد، أو مروان المقتول خنقا*، أو

* قتلته زوجته خنقا ثموله ثمفاحش عنها أما أنها خالد بن الوليد وتعبيره ذلك.

* قد يعترض على باختيارى لهؤلاء بينما هنالك ايضا - الخلفاء الراشدون وعمر بن عبد العزيز وصالح الدين الأيوبي : أ- بالنسبة للخلفاء الراشدين : المدة التي نعم فيها المسلمون حقا هي حكم الشيخين: أبى بكر وعمر ومدة حكمهما ١٢ عاماً. ب- بالنسبة لثمان فقد أحدث أحداثاً تسميت عنها فته كبرى. ج- بالنسبة لملى لم تستقر له قدم ومن ثم لم يستقر أمر المسلمين فى عهده.

أما عمر بن عبد العزيز فهو الخليفة العادل الوحيد فى الدولة الأموية ومدة خلافته عامان وعصر الدولة الأموية بقى ٩٢ عاماً، أى أن نسبة الحكم الصالح فى الدولة الأموية ١ : ٤٦ وهى نسبة قد تصلح لتشمل التاريخ الاسلامى كله ومن ثم يمكن أن أضيف أنا إلى القائمة التي ذكرتها عشرات من الخلفاء بينما يمجز المعترضون أن يفتشوا عن شخص، قد يصدم هذا شعور المسلمين ولكنه الواقع، وقد قال الرسول: لتتقض عرى الاسلام عروة عروة أول نقضها الحكم ... ومن ثم فان التاريخ السياسى للاسلام أضعف جوانب الحضارة الاسلامية وأظلمها ومن ثم أجدرها ألا تسلط عليه الأضواء بل أن يتوارى فى دائرة الظل لا أخفاء للحقيقة ولكن لا ايضا أقلها فعالية وتميزاً عن حضارة الاسلام.

الحجاج أو الوليد - الجبار العنيد - ولا السفاح ولا من قتلته جاريته بالحمام ... فذلك عفن التاريخ وسير تزكف الأنوف، فلا غرابة أن تورعت معاهد العلم على مدى أثنى عشر قرناً عن أن تجعلها ضمن المقررات الدراسية على طلاب العلم.

التاريخ من صنع حضارات بل التاريخ هو الصورة الفكرية للحضارة^١ ينشرها للناس مقدماً لهم الحساب عن نشاط الفكر الإنساني في ماضية عن تراث الآباء والأجداد معبراً عنهم بالقول «هاكم أقرأوا كتابية».

(١) تاريخ الفلسفة د. محمد عزيز نظمي سالم ص ١٩ وما بعدها.

حكم التاريخ : محايد أم أخلاقي؟

«الدرس الوحيد الذى نستفيد منه التاريخ هو أن أحدا لم يتعلم من التاريخ!!!»

هيجل

حكم التاريخ : لفظ كثير التداول على الألسنة خصوصا حينما تختل الموازين ويكثر الجدل حول تقييم شخصية تاريخية، فإن لم ينل فرد جليل القدر عظيم الشأن قدره بين الناس بل ربما انقلبوا عليه وطاردوه مع صائب آراءه حتى مات شاردا طريدا وربما قتيلا شهيدا، فإن عزاء الناس بعد موته حيث تبين حكمته وسديد آرائه أن التاريخ قد حكم له، وأن أحاطت بشخص بطولة زائفة أصطنعها لنفسه زورجتها له حاشية من الاتباع وجماهير من الفوغاء حتى تأسف القلة الراشدة من اضطراب الأحكام وانقلاب الموازين فإن العزاد أيضا فى حكم التاريخ الذى سيحكم عليه إذا على حد تعبير ابرهام لنكولن: (تستطيع أن تخدع بعض الناس بعض الوقت وتستطيع أن تخدع كل الناس بعض الوقت ولكنك لانتستطيع أن تخدع كل الناس كل الوقت)، لأن كل الوقت هو التاريخ.

وحكم التاريخ فى التصور وكما يرسمه الفنانون شيخ مهيب الطلعة يلعوه الوقار وقد أمسك يمينه ريشه الكتابة ليسطر على صفحات.

اهتماماتنا التأملية وغير النظرية على معطيات علم التاريخ هي عناصر ميتافيزيقا التاريخ، وهذه الميتافيزيقا تتوجه على نحو مختلف تماما عن التكيف النظري للحدث، وفي هذا التمييز الدقيق بينها وبين هذا الأخير نجد تلك الميتافيزيقا حقها في الوجود. بيد أن النظرية المحض هي مثل أعلى لا يتحقق أبدا، ويظل يؤثر فيها فعل المقولات الميتافيزيقية. والتأمل في التاريخ ليس، في شطره الأكبر، غير الاستخلاص والاندماج والتنسيق المتلائم مع مبادئ وفروض وقوى فعالة في تركيب مادة الحادث، كما يتصوره التاريخ الدقيق».

ويفحص زمل عن هذه الاهتمامات فوق النظرية التي تحكم فلسفة التاريخ فيجد في مقدمتها الميل إلى المعرفة. ويتلوه رد الفعل العاطفي نحو المضمونات الكيفية للأحداث، وذلك في الأحداث التي تثير فينا تشويقا خاصا. ولا يهم هل الأحداث حدثت بالفعل، أو فيها جانب من الخيال أو كلها من نسج الخيال. وهذا أمر ذاتي خالص، يتوقف على مزاج المؤرخ.

ولايضاح هذه النقطة الثانية، ننظر في معنى يلعب دوراً كبيراً في اهتمام المؤرخ، وهو فكرة التقدم. فمن الواضح أنه لا يمكن تصور التقدم إلا بالنسبة إلى فكرة سابقة عن الغاية، وإلا فكيف نعرف أين ما حدث يعد تقدما وليس تأخرا إن لم تكن ثم غاية محددة من قبل؟ وفي هذا يقول زمل: «كوننا ندرك، أولا نترك، تقدما في التاريخ - هذا يتوقف على مثل أعلى قيمته، بهذه المثابة، لا تصدر عن توالي الوقائع، بل تتضاف إليها بفعل الذاتية».^(١) ولا يمكن أن يعترض على هذا بالقول بتقديم صوري خالص، من نوع

(١) زمل: «مشكلات فلسفة التاريخ» ص ١٥٦.

الأخلاق الصورية عند كانط Kant، فانه من المستحيل تصور تقدم صوري محض، لأن فكرة التقدم يدخل فيها عنصران أساسيان هما : وجود تغير في الأحوال، ووجود نماء في القيمة من الحالة الأولى إلى الحالة التالية. وهذا العنصر الثاني هو بطبعه متغير.

كذلك يلاحظ أنه لكي يكون ثم تقدم من عصر تاريخي إلى آخر، فال بد أن يبدو العصر التالي محددًا في جوهره بالعصر الأول، في السلسلة الغائية، مهما يحدث من انقطاعات في السلسلة تحت تأثير ظروف طارئة عارضة: وهذا لا يتم إلا إذا تصورها، في الأحداث التي تؤلف نسيج التاريخ، وحدة وتوترًا باطنين. ولا يمكن أن يكون ثم تقدم إذا لم يكن هناك وحدة جهرية هي الحامل للظواهر.

ولهذه الاهتمامات يختلف المؤرخون في تقويم العوامل التاريخية، مما يجعل المؤرخ يقوم «باختيار» في الواقع التاريخي، ويغلب بعض العوامل على بعض، كما هو مشاهد بكل جلاء في نظره انصار «المادية التاريخية» الذين يغلبون عوامل الاقتصاد، أو على حد تعبير زمل عامل «الجوع» على سائر العوامل.

والحق أن الواقع ملئ بالاهتمامات من كل نوع. «والمادية التاريخية بسبب روح الإصرار التي تميزها في اتباع هذا المبدأ، لاتفعل إلا أن تبين بطريقة مثيرة، تلك الميتافيزيقا التي تتضمنها كل نظرية تاريخية أخرى، لأن امكان النفوذ في التأثير المتبادل لكل العوامل التاريخية أمر غير ميسور لنا، وبينما هذا وحده هو الذي يستطيع أن يجعلنا نتصور الوحدة الفعلية للتاريخ، فان كل صورة يتيسر لنا تكوينها عن مجموع الأحداث لا يمكن أن يتم

رسمها إلا بتركيب من طرف واحد^(١)، أى من وجهة نظر واحدة. وهكذا تخلط المادية التاريخية بين صورة الحادث كما صورت بفضل اهتمامات المعرفة، وبين الحوادث المباشر كما يتحقق فى الواقع، وكذلك يخلط بين مبدأ له أهميته بوصفه مبدأ للبحث، ولا يمكن تطبيقه، من جميع الاعتبارات، إلا على سبيل المحاولة - وبين مبدأ تكوينى بوضع مقدما وعنه تصدر كل الوقائع^(٢). وهذا يفضى بالمادية التاريخية إلى مأزق لاسبيل إلى الخروج منه: «لأنه إذا صح أن تطورات العادات والقانون والدين والأدب تسلك منحى التطور الاقتصادى دون أن تؤثر فى هذا الأخير تأثيرا جوهريا، فاني لا أستطيع أن أفهم كيف تحدث التحولات فى الحياة». وبعبارة أبسط: لماذا نتصور تأثير القانون والعرف والدين والأدب بالحياة الاقتصادية، دون أن نتصور تأثير الحياة الاقتصادية هى الأخرى بالقانون والعرف والدين والأدب؟ إن ما تقوم به المادية التاريخية من اختيار فى نسيج الواقع التاريخى ينطوى على اهتمامات ميتافيزيقية، وعلى ميول وأمانى ذاتية. ذلك أننا لو حللنا الأسباب التى من أجلها اختارت المادية التاريخية الاهتمامات والقيم والمصالح الاقتصادية وحكمتها فى تفسيرها لمجرى الأحداث التاريخية، فانا نجد مصدر ذلك النزعة الاشتراكية، التى ترى أن المصلحة الاقتصادية هى العامل المشترك بين كل العناصر التى تتحكم فى الجماهير، لأن الاشتراكية تنحو نحو التسوية بين المستويات، ولا يمكن الطموح إلى التسوية إلا فى الميدان الاقتصادية. ولهذا فان الاشتراكية ليست النتيجة المنطقية للمادية الاقتصادية، بل على العكس من لك: الاشتراكية هى السبب النفسانى

(١) زمل: «امشاج من الفلسفة النسبية»، ترجمة فرنسية، ص ٢٠٧، باريس سنة ١٩٦٢.

(٢) زمل: «مشكلات فلسفة التاريخ» ص ١٦٦.

المؤدى إلى اعتناق المادية الاقتصادية والمادية التاريخية أساسا لتفسير مجرى التاريخ.

٣- بندتو كروتشه

وننتقل الآن إلى فيلسوف ومؤرخ كان من أشد الفلاسفة والمؤرخين اهتماما بمسألة العلاقة بين الفلسفة وبين التاريخ، ألا وهو بندتو كروتشه (١٨٦٦-١٩٥٢).

والغريب أنه ينكر «فلسفة التاريخ» لسبب بسيط وهو أن الفلسفة التاريخ، والتاريخ فلسفة!

ويشرح كروتشه رأيه هذا فيقول^(١) أن من المعروف أن «فلسفة التاريخ» كانت تعنى - فى معناها الأول: الذى كان شائعا فى القرن الثامن عشر - «تأملات فى التاريخ»، أو كتابة التاريخ مرتبطة بفكرة الإنسانية والحضارة أى على نحو أقرب إلى الفلسفة مما كانت الحال عليه عند المؤرخين الذين خضعوا لسلطان العقائد الدينية العتيقة. ولكن هذا التعبير «فلسفة التاريخ» لو حللناه جيدا لوجدناه ينطوى على تكرار وعدم تلاؤم، لأن «التفكير فى التاريخ هو فى ذاته تفلسف، ولا يمكن التفلسف إلا بالرجوع إلى الوقائع، أى إلى التاريخ».

ولكن التأملات العامة غير المقرونة بالوقائع تؤدى إلى صيغ جوفاء، هى ما آلت إليه كتب «فلسفة التاريخ». ويكفى المرء أن يطالعها ليتبين له فى

(١) راجع كتابه La Storia come pensiero e come azione ص ١٣٦/١٤٨

الحال ما فيها من خلط وهوى. فى بعضها نجد مثلا أن الشرق هو «الشعور المباشر» بينما اليونان هى «حرية الفرد». وروما هى «العموم المجيد» أو «الدولة»، والعالم الجرماني هو «وحدة الفردى والكلية». وفى كتاب آخر نجد أن الشرق هو «اللامتناهى»، والحضارة اليونانية الرومانية هى «المتناهى»، والعصر المسيحى هو «التركيب المؤلف من المتناهى واللامتناهى». وفى كتاب ثالث يقال أن التاريخ القديم يقوم على فكرة «المصير»، والعصر المسيحى يقوم على فكرة «الطبيعة». وبالمثل تسلك فلسفات التاريخ التى تستخدم معانى أو شبه مقولات مادية، كما هو شأن الفلسفة الماركسية فى التاريخ: إذ هى تقول أن العصر القديم يقوم على معنى «الاقتصاد القائم على الرق»، والعصر الوسيط يقوم على «الاقتصاد المستبعد»، والعصر الحديث يقوم على «الاقتصاد الرأسمالى» والعصر المقبل سيقوم على «اشتراكية وسائل الانتاج». وهذا هو الشأن كذلك فى فلسفات التاريخ القائمة على العنصرية فى الأجناس، فهى تحول المجتمعات الجغرافية واللغوية للشعوب إلى أجناس نقية دائمة مستمرة، وبعد ذلك تقسمها إلى أجناس منحلة وأخرى سامية، وتربط بينها وبين الفضائل والردائل، والقوى الروحية أو النقائص الفكرية، والشجاعة والتدين والقدرة على التفكير والأبداع الفنى، أو الانحطاط والخسة وانعدام التدين والتخلف الفكرى، وهكذا.

وتم فلسفات فى التاريخ تنطلق من فكرة أحوال بدائية، تلقائية، بريئة، من نوع من الفردوس الأرضى، الذى فقد فيما بعد، ثم تمر بعد ذلك بجحيم ومظهر العصور التالية، ثم تكسب بصورة أعلى وتسترد ذلك الفردوس الذى لن تفقده مرة أخرى. وهذا النمط هو الأكثر شيوعا، ويوجد أيضا فى المادية التاريخية بما تقول به من جنة الشيوعية الأولى، وما تلا ذلك من فترة

وسطى قاسية سيتلوها مستقبل عقلى سعيد.

وتم فلسفات أخرى فى التاريخ ترسم الصراع بين مبدئين أحدهما للخير والآخر للشر، أحدهما للسعادة والآخر للشقاء والألم، ومع القول بأن الانتصار النهائى سيكون لمبدأ الخير والسعادة ويتحقق الجنة على الأرض أو فى السماء. وهناك أخرى تصور التحرر فى الحصول الشاق على الشعور المتزايد بالشقاء الإنسانى، مما سيقود إلى فناء كل إرادة عن طريق الزهد أو إلى الانتحار الكلى الواعى (شهوينهور).

ويرى كروتشه أن طابع الاسطورة يسود كل فلسفات التاريخ، لأنها تريخ إلى الكشف عن «خطة فى العالم» Weltpian من ميلاده إلى فئائه، أو من دخوله فى الزمان إلى دخوله فى الأبدية، ويشيع فيها لاهوت أو عالم من الجن. وليست القرابة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ بعيدة، إذ ليست قرابة مثالية فحسب، بل وقرابة تاريخية، يتضح ذلك لمن يتأمل فى هذه الحقيقة وهى أن فلسفة التاريخ - وقد ادعى الألمان زمناً أنها علم جديد وألماني - كان لها رواج وأزدهار فى البيئة التى هيأتها بأن سيكون ثم توالى لممالك: مملكة الذهب، مملكة الفضة، ومملكة النحاس، ومملكة الحديد، ومملكة الطين.

وبهذه المناسبة يتفنى كروتشه ما يذهب إليه البعض من جعل أعمال فيكو Vico (١٦٦٨-١٧٤٤) على رأس «فلسفة التاريخ» الألمانية، من حيث أن هذه كانت فى جوهرها اسطورية التكوين، بينما كانت أبحاث فيكو نقدية.

وبالمثل يهاجم كروتشه «فلسفة الطبيعة» ويرى فيها تأويلات رمزية Allegorismo والتأويل الرمزي Allegoria لا يوضع وحدة عليا، بل هو كتابة

تولج حروفها بين أسطر كتابة أخرى . وهو كتاب اقحم في كتاب آخر، كتاب يمكن أن يكون جيدا أو رديئا، وأن يقول أشياء معقولة أو غير معقولة»^(١).

ويؤكد هذا المعنى فى موضع آخر فيقول : «أن سمو فلسفة التاريخ مثله مثل أى سمو Trascendenza آخر، يساوى سمو فلسفة الطبيعة، والتي ازدهرت وازمحت معها. ومثل أى علو نراه يتخذ شكلين: أحدهما شكل الأسطورة والآخر شكل الميتافيزيقا، التي لا يمكن تمييزها بدقة من المنطلق، لأن كل ميتافيزيقا فيها نصيب من الأسطورة، أعنى أنها تحتوى على عنصر امتثالي، وكل أسطورة فيها نصيب من الميتافيزيقا، أعنى أنها تحتوى على عنصر منطقي. بفضلها هي أسطورة وليست «خيال» شعري»^(٢).

ويرى اراهصاصات فلسفة التاريخ فى التصورات التلمودية عند العبرانيين وفى الكونيات الشرقية. ثم اتخذت شكلها الواضح لأول مرة فى المسيحية وخصوصا فى عصر آباء الكنيسة، ودخلت فيها بعض التنويعات خلال العصور الوسطى، على يد رجال مثل يواقيم الفلورى Gioacchino di Fiore (حوالى سنة ١١٣٠-١٢٠٢). فلما جاء عصر النهضة قامت حركة لكتابة التاريخ لا تعتمد على الأسطورة. وأدخلت المعانى الجديدة فى العصور الحديثة. وأخيرا دخلتها النزعة العقلية ونزعة التنوير، هنالك انحصرت فلسفة التاريخ فى دائرة الكنائس (الكاثوليكية والانجيلية على السواء) وتجاهلتها كتابجة التاريخ ذات النزعة العلمانية، ولم تدخل فى صراع معها لأنها لم

(١) كرونش : «التاريخ» فكر ط ٢ ص ١٤٠ . سنة ١٩٣٨ .

(٢) كرونش : «فلسفة وشعر» تاريخ

تجد نفسها في مواجهة خصم مستكبر ومتنافس. وفيكو Vico نفسه لم يحسب لها حساباً. والقرن الثامن عشر لم يفهم من «فلسفة التاريخ» غير التاريخ المروى بروح تنويرية وإصلاحية.

لكن حينما أستأنف المثاليون التالون لكانط Kant والرومنتيك في المانيا - وكانت جامعاتها قد حافظت على التقاليد المنحدرة من العصور الوسطى - نقول حينما استأنف هؤلاء منهج فلسفة التاريخ المسيحية العتيقة المنسية في كل مكان غير المانيا، وبلغت هذه الحركة أوجها في فلسفة هيغل، وحينما تمت هذه الحركة وصارت البدع السائد - حدث أن تحول عدم الإكتراث القديم نحو فلسفة التاريخ إلى رفض عنيف وتهكم ساخر. ولنضرب أمثلة على مبالغات هذه الحركة بما فعله فريدرش اشليجل (١٧٧٢-١٨٢٩) من النظر إلى التاريخ العالمى على أنه سقوط من حالة براءة أولية وحكمة عالية بسبب النزاع بين أبناء شيث وأبناء قابيل، سقوط في حالة إنعدام الدين والإلحاد، وما فعله جيرس Görres (١٧٧٦-١٨٤٨) من تقسيم تاريخ العالم بحسب ستة أيام موسى، وجاء شلنج (١٧٧٥-١٨٥٤) في طوره الثانى فقال بالانتقال من حالة أولية تتسم بالتوحيد إلى حالة تتسم بالشرك وذلك بالسقوط في الشر، وشبه هذا «بالإلياذة» التى ستتونها «أوديسا» عودة الانسانية إلى الله. وصارت خصائص العصور المختلفة والشعوب أكثر غرابة : ففي كتب فلسفة التاريخ التى كتبها هؤلاء نقرأ أن العالم القديم هو الجانب الواقعى أو الطبيعى للتاريخ، ومقامه مقام الطبيعة بازاء الروح (أو العقل). أو نقرأ كذلك أن مبدأ العالم القديم هو الاحساس، بينما مبدأ العالم الحديث هو العقل، وإن الشعوب تتميز بغلبة إحدى الملكات أو الصفات : فالصينيون يتميزون بالعقل، والهنود بالخيال، والمصريون بالوجدان النافذ، والعبرانيون بالإرادة.

لكن المؤرخين الوضعيين الذى سخرُوا من تهاويل هؤلاء الفلاسفة فى التاريخ لم يوقفوا فى نقد هؤلاء الأخيرين، لأنهم رفضوا الفلسفة نفسها كما رفضوا فلسفة التاريخ، فحرموا أنفسهم من السلاح الصالح الوحيد للقيام بعملية النقد، وأحلوا محل المثالية الميتافيزيقية نزعة طبيعية ليست أقل ميتافيزيقية من مثالية أولئك، وجعلوا الغائية الباطنة التى قال بها كنت Kant وأحلوا محلها الميكانيكية الحتمية، وبهذا لم يحطموا فلسفة التاريخ، بل التاريخ نفسه.

ولاسبيل إى تنفيذ فلسفة التاريخ، وكذلك الحتمية التاريخية التى تلتها، إلا بالفحص الدقيق عن فعل الفكر الذى يولد كل قضية تاريخية، وهو فعل يقوم به المؤرخون الحقيقيون، وهو يقوم عا^اس أن الفعل التاريخى يتولد من حاجة واضحة إلى الفعل، أو إلى التمسك للفعل، ابتغاء الخروج من الموقف الذى يوجد فيه المرء، وبالتالي إدراك هذا الموقف، موقفنا نحن فى العالم المحيط بنا، ثم هذا العالم نفسه، أعنى القوى الفعالة فيه. وكل قول فى التاريخ محدود إذن بالحاجة التى تدفع إليه، ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة دون السقوط فى الخواء. «إن الحكم التاريخى (أى الذى يصدره المؤرخ) هو دائماً جواب عن سؤال تصدره الحياة ابتغاء توليد حياة جديدة، حتى إذا ما عرف ما يراد معرفته، واتضح ما ينبغى إيضاحه، لا يبقى ثم وجه للسؤال. فإذا حصل هذا المصباح المنير، ينبغى العمل، ولا يمكن أن يكون ثم سؤال آخر وجواب آخر تاريخى إلا إذا تكون موقف جديد وانبثقت حاجة جديدة. والتواريخ العارية عن المشاكل العملية التى تتطلبها وتقودها ماهى فى قصارى أمرها غير تهاويل ومماحكات، وليست أبداً تواريخ حقيقية.

«ومن التهاويل والمبالغات فى المقام الأول، ادعاء فلسفة التاريخ وضع

تلك الاجابات فلسفيا، وهى فى ذاتها فلسفة تتضمن معرفة مقولات العقل (أو الروح) التى لا تحيا ولا تقوم إلا فيما هو حكم تاريخى عينى : وفى هذه النقطة يرتبط ما نذهب إليه من أن كل الفلسفة تحيا فقط فى التاريخ ويوصفها تاريخا، وإن الفلسفة والتاريخ يتطابقان، وهما شئ واحد. وهذه حقيقة لمحها أو استشعرها هيغل، لكنه سرعان ما أضاعها حينما تصور «تطبيق» الفلسفة على التاريخ، تطبيق فلسفة جميلة ممشوقة على تاريخ جميل ممشوق، الواحدة بغير تاريخ، والآخر بغير فلسفة. والذين يقولون اليوم أو يعتقدون أن النظرية المشار إليها - والقائلة بالهوية فيما بين التاريخ والفلسفة - ليست غير تكرار للنظرية الهيكلية، هؤلاء لم يتأملوا فى كتب هيغل ولا فى النظرية الجديدة، أو هم مخطئون فى إدراك الفوارق بين الكلمات التى تتشابه فى الرنين، وهى كلمات لاتأخذ معناها الحق إلا فى ملابس تاريخية وحضارية مختلفة. وأقول هذا مرة واحدة وإلى الأبد، إننى لا أقرر هذا عن تفاخر بالأصالة، بل من أجل فهم المعانى التى ذكرناها (١).

ويكفى هذا بياناً لموقف كروتشه من «فلسفة التاريخ» بالمعنى الذى فهمه هو من هذا التعبير، وهو معنى محدود لا يقره عليه أصحاب فلسفة التاريخ، ولا ينطبق على نظريات كبار فلاسفة التاريخ : مثل هيغل ودلتاي وزمل واشبنجلر ويسبرز. ويعجب المرء من موقف كروتشه هذا، ويتساءل: بأى حق قصر معنى فلسفة التاريخ على ما أشرنا إليه ها هنا؟ أن هذا تحكم منه لا مبرر له.

(١) كروتشه : «فلسفة - شعر - تاريخ»، ص ٤٧٠-٤٧١ .

لعل دعا كروتشه إلى الوقف الغريب من «فلسفة التاريخ» هو إيمانه بأن الفلسفة تاريخ، والتاريخ فلسفة كما صرح بذلك مرارا وتكرارا. ولهذا رأى أنه لا محل «لفلسفة التاريخ» لأن ذلك - في نظره - تحصيل حاصل.

التاريخية المطلقة

وهذه النظرية هي ما يعرف بالتاريخية المطلقة عند كروتشه، وقد كرس لها بحثا في سنة ١٩٣٩ بعنوان «معنى الفلسفة بوصفها تاريخية مطلقة»^(١).

في هذا البحث يحاول كروتشه أن يبين قضيتين :

الأولى أن الفلسفة لا يمكن أن تكون وليست هي في الحقيقة، إلا فلسفة للعقل (أو الروح).

والثانية أن فلسفة العقل لا يمكن أن .. ون، وليست هي في الواقع المعنى، ولم تكن أبدا حقا، إلا تفكيرا تاريخيا أو كتابة للتاريخ، الفلسفة تمثل في عمليتها لحظة التأمل المنهجى، التي يمكن إبراز جانب أو آخر منها ولكنها لا تنفصل عن العملية الوحيدة للتفكير التاريخي.

ويلاحظ في تاريخ الفلسفة صراع متفاوت ولكنه متواصل تقوم به المعرفة النقدية أو فلسفة العقل ضد طريقتين معارضتين لها في إلقاء الضوء الذى يحتاجه الحقيقة. والطريقة الأولى منها ليست الشعر كما رأى أفلاطون، بل الأطورة : الأسطورة التى ليست مجرد صورة مثالية أو غنائية مثل الشعر، بل الصورة التى تقوم بدور الحقيقة التصويرية وبدور تفسير الأشياء والأحداث. والطريقة الثانية هي الميتافيزيقا، والميتافيزيقا تتولد من الانفصال

(١) المصدر السابق.

على الأساطير وحقائق الوحي، ابتغاء البحث في المقولات التي تفكر بها في الواقع، ويتم ذلك حين لا تجد طريقها الحق فتأخذ بمنهج العلوم الطبيعية أو التجريبية، مما يضطرها إلى القول مادية هي في آن واحد روحية ومنطقية. والطابع الطبيعي النزعة في التأملات الميتافيزيقية يتضح في محاولتها اكتناه السبب أو أسباب الواقع، لأن مبدأ السببية من شأن العلوم الطبيعية. والطابع المقولي يتجلى في ادعائها البحث في السبب، والأسباب النهائية أو «العالية»، وهذا تناقض في الحدود لأن الأسباب ليست أبداً نهائية ولا عالية، إذ هي مجرد علاقات بين وقائع جزئية. واسم «الميتافيزيقا» نفسه، في انتقاله من معنى إلى آخر، ومن الـ بعد Post إلى عبر trans، يدل على محاولة زائفة للارتفاع من عالم الموضوعات إلى عالم الكيانات entita، وبهذا تضع الفلسفة في وضع زائف. واضحة نفسها «كفلسفة أولى» أو «فلسفة عامة». والميتافيزيقا تملو - أو تسعى في البعد - على التاريخ، ابتغاء الوصول إلى عالم خارج التاريخ أو فوق التاريخ.

وفي مقابل ذلك نجد فلسفة العقل (أو الروح) - وهي التي يدعو إليها كرونتشه - قد انتجت وتنتج دائماً كل المعاني والتصورات التي بواسطتها يحكم الإنسان على الحياة وعلى الواقع ويفهمه. ومنهجها ليس التجريد والتعميم، بل التفكير في الكلي المحايث في الفردى، وليس ضم الكليات إلى الكليات. بل إدراك العلاقات بين الكليات في داخل الكلي الذي يتألف منها. وليس رد الوقائع الجزئية إلى أصناف. بل فهم الوقائع الجزئية بوصفها الكلي المتحقق عينياً.

إن الحكم التاريخي وحدة بين الفردى والكلي، بين الموضوع والمحمول. بين الإدراك الحسى والتصور. ولا يوجد حكم حقيقى وعينى إلا إذا كان

تاريخيا. وتاريخية أيضا هي الحلول والتعريفات الفلسفية، إذ هي تميل دائما إلى موقف تاريخي معين يوجد فيه المفكر. «أن الفلسفة الحقّة. وهى تختلف تماما عن مباحث المدارس الفلسفية الهزيلة الشاحبة. حافلة بالحياة الوجدانية والأخلاقية التى تزخر بها والتى تشبع الرغبة بازاحة ألوان الغموض العقلى التى تعانيتها وتضعها فى مواجهة الموقف التاريخي، ممهدة السبيل إلى الإشباع اللاحق الذى هو الفعل العملى.

وهنا نتصل إلى مبدأ مهم وضعه كروتشه للفهم التاريخي، وهو مبدأ المعاصرة Contemporaneita بوصفه الأساس فى كل كتابة حقيقية للتاريخ. فهذه تضع نفسها على أنها فى جوهرها معاصرة. ذلك أن الحكم التاريخي فى لحظة تولده يتبدى أنه يتولد من اهتمام بالحياة الحاضرة، وإلا لم يتولد. ولهذا كان على كتابة التاريخ بالصدى أن تتولد من اهتمام بالحياة الحاضرة. وواقعة التاريخ الماضى يجب أن تشبع فيه روح الحياة الحاضرة حتى تتخذ صورتها الحقيقية. ولهذا ينبغى رفع التاريخ إلى الشعور بالحاضر الأبدى.

وهنا يميز كروتشه بين «التاريخ» و«الأخبار»، فيقول «أن التاريخ Storia وهو فى جوهره فعل الفكر، بينما الأخبار cronaca هى فعل للإرادة. والتاريخ storia فعل للفكر، فعل نظرى لأنه وصف مقولى categoriale للاحداث التى أحدثتها الروح الانسانية فى الماضى، وبوصفه فعلا نظريا فانه فعل «تركيب تاريخي» و«الأخبار cronaca فعل إرادة، لأنها يجب عليها ألا تحكم أو تصف، بل فقط عليها أن تسجل أعنى أن تحفظ. أن فعله شبيه بفعل العالم الطبيعي الذى لا يحكم على التجارب الجديدة المختلفة التى يشاهدها بل يعمم فيها من أجل تصنيفها، ويقوم بعمل وصف اعتباطى أو

ميسر. أن الأخبارى يسجل ما يحدث بترتيب زمنى، إنه لا يتلقى الحياة التاريخية فى ميلادها ونموها من الداخل، بل يرصدها من الخارج فحسب، ولهذا فإن الأخبار cronaca لاتنفذ إلى الفردية المميزة للوقائع التاريخية.

إن الأخبار والتاريخ لا يتميزان بوصفهما شكلين للتاريخ، يكمل كل منهما الآخر، أو يخضع أحدهما للآخر، بل هما موقفان روحيان مختلفان. «أن التاريخ storia هو التاريخ الحى، والأخبار هى التاريخ الميت، والتاريخ هو التاريخ المعاصر، بينما الأخبار cronaca هى التاريخ الماضى، والتاريخ هو أساسا فعل للفكر، بينما الأخبار فعل للارادة. وكل تاريخ يصير أخبارا إذا لم يعد مفكرا فيه، بل مذكورا فقط فى كلمات مجردة، كانت حينما ما عينية وتعبّر عن التاريخ. وحتى تاريخ الفلسفة هو أخبار، كتبها غير الفاهمين للفلسفة، أو قرأها هؤلاء، وتاريخ هو ذلك الذى نكون على استعداد لقراءته على أنه أخبار، ألا وهو تاريخ الراهب فى مونت كاسينو الذى وقع ما يلى :

« ١٠٠١ : دومينيك الطوبارى رحل ثنى المسيح. ١٠٠٢ : فى هذه السنة جاء الشرقيون (=المسلمون) إلى كابوا ١٠٠٤ : زلزال هائل هز هذا الجبل، إلخ. وكانت هذه الوقائع جاهزة فى ذهنه، ويكى عل يرحيل دومينيك الطوبارى، وتخزن على المصائب الإنسانية والطبيعية التى هزت بلاده، وأبصر فى توالى هذه الحوادث يد الله ممدودة. وهذا لا يمنع من كون هذا التاريخ، بالنسبة إلى نفس الراهب الذى من مونت كاسينو، أمكن أن يتخذ شكل الأخبار، حينما سطر صيغها الباردة دون أن يتمثل بعد مضمونها ويفكر فيه، ولم يكن همه غير أن يحفظ هذه الأخبار لأولئك الذين سيقيمون بعده فى مونت كاسينو».

والتاريخ، إذا فصل عن الوثيقة الحية وصار أخباراً، لا يعود بعد فعلاً روحياً، بل شيئاً، وكرماً من أصوات أو من علامات أخرى. وبالمثل الوثيقة إذا فصلت عن الحياة لا تعود غير شيء، شبيه بأى شيء آخر، ومجموعة من الأصوات أو من العلامات الأخرى.

والتاريخية storicismo بالمعنى العلمى - هكذا يقول كروتشه - هى القول بأن الحياة والواقع تاريخ ولاشئ غير تاريخ. وفى نفس الوقت هى تنكر النظرية التى تقسم الواقع إلى «فوق تاريخ»، و«تاريخ»، إلى عالم الصور أو القيم، وإلى عالم سفلى يعكسها أو عكسها حتى الآن على نحو ناقص عابر. وينبغى أن نضع مكان التاريخ الناقص أو التاريخ واقعا عقليا كاملا. ولما كانت هذه النظرية تعرف باسم «النزعة العقلية المجردة» أو «التنوير». فإن التاريخية تسير فى معارضة ونزاع ضد «التنوير» وترتفع فوقه.

ويقوم هذا النزاع على أساس أن الصور أو القيم، التى عدت نماذج ومعايير للتاريخ، ليست صورا ولاقيما كلية، بل هى وقائع جزئية وتاريخية هى الأخرى، رفعت خطأ إلى مستوى القيم والصور الكلية. فمثلا فكرة الجمال التى كانت مقياسا للحكم على الأعمال الفنية كانت مستمدة من خطوط الجمال الخاصة عند فرجيل ورفائيل، وأفكار القانون الطبيعى كانت من أساسها هى النظم القانونية التى وضعت فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، والأفكار الأخلاقية وقواعد السلوك والفضائل هى تلك التى تصورتها الحضارة القديمة أو المسيحية القديمة أو الحديثة. بينما الأفكار (أو التصور) والقيم الحقيقية ذات الطابع الكلى تملك تلك القدرة على فهم

مختلف الأعمال فى الحياة الفنية والأخلاقية والقانونية، ومن أشدها سذاجة وبساطة إلى أكثرها دقة وتركيبا، وهى إذن ليست نماذج تعميمات تجريبية، بل صور محض ومقولات، مبدعة وحاكمة دائمة على تاريخ.

رمذهب كروتشه فى التاريخة يقوم على المبادئ التالية :

- ١- انكار بقاء الطبيعة عالما قائما بذاته.
- ٢- الاعتراف بالطابع الروحي (العقل) للواقع. كل واقع.
- ٣- تفسير الروح (العقل) على أنها عملية تطورية دياكتيكية، أى عملية لها فى ذاتها مبدؤها الخاص فى الفهم.
- ٤- رفض كل نوع من العلو البعد التاريخى *Transcendenza metastorica* وتوكيد محايدة الروح فى التاريخ - وبعبارة أخرى توكيد الهوية بين العقل (الروح) وبين التاريخ.
- ٥- رد المعرفة إلى معرفة تاريخية، ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية فى التاريخ^(١).

والروح - عند كروتشه - تطور، (والتطور هو تغلب مستمر على الذات وتجاوز لها، وهو فى الوقت نفسه محافظة مستمرة عليها)^(٢)، الروح (أو العقل) - والمعنى دائما واحد عند هيجل وعند كروتشه وفى المثالية بعامة) تقدم، وكل لحظة من لحظاته لها قيمة ايجابية. وفى داخلها تدرج وقائع الطبيعة كما تدرج وقائع الحياة الانسانية، لأن الطبيعة تكوين وحياة تاريخية

(١) راجع _____ Pietro Rossi: Storia e Storicismo nella filosofia contemporanea, p. 288 Milano 1960

(٢) كروتشه : «نظرية وتاريخ كتابة التاريخ»، ص ٧٢.

«و» الواقع، الواقع الوحيد (الذى يشمل فى داخله الإنسان والطبيعة وهما لاينفصلان إلا تجريبيا وتجريدا فقط) كله تطور وحياة»^(١).

٤- كارل يسبرز

وأخيرا نصل إلى الفيلسوف الوجودى المعاصر كارل يسبرز Karl Jasper (١٨٨٣-١٩٦٩) الذى أودع آراءه فى فلسفة التاريخ فى كتاب بعنوان: «فى أصل التاريخ وغايته»^(٢).

يرى يسبرز أن «التاريخ حدث وشعور بالحدث، تاريخ ومعرفة بالتاريخ. أنه محاط بما يشبه الهاويات. فان تردى فيها، لم يعد بعد تاريخا. وعلينا أن نغلقه دائما على نفسه، وأن نفتحه للعلو.

«أولا: للتاريخ حدود تعزله عن كل واقع آخر : طبيعة كان أو كونا. وحوله ينتشر المكان اللامتناهى للوجود برجه عام.

«ثانيا : للتاريخ تركيب باطن، يرجع إلى تحول الواقع البسيط للظواهر الجزئية ولكل ما يمضى دون توقف. وهو لا يصير تاريخا إلا بالتحاد الكلى مع الفردى، لكن بحيث فى ضوئه الفردى، فى كل صفاته، يتخذ أهمية لا يمكن الاستغناء عنها ويصير كليا على نحو ما. أنه عبور يتحقق فيه الموجود.

«ثالثا : يصير التاريخ فكرة شمولية حين نضع السؤال : أين تقوم وحدة

التاريخ ؟

(١) الكتاب نفسه ص ١١٨.

(٢) KARL JASPERS: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.

«رؤية هذه الهويات : الطبيعة الخارجية عن التاريخ التي هي بمثابة تربته
انسفلى البركانية، والواقع الذى يتجلى فيها بصورة عابرة فانية، والتشتت
اللانهاية الذى تحاول التخلص منه وحدة اشكالية دائما - أن رؤية هذه
الهويات يسمو فنيا بمعنى ماهو تاريخى حقا»

فى هذه العبارات فحص يسهز مشاكل فلسفة التاريخ، وعقد لها فصولا
عنونها كمايلى :

(١) حدود التاريخ.

(٢) التراكيب الأساسية للتاريخ.

(٣) وحدة التاريخ.

(٤) الشعور بالتاريخ لدى الإنسان اليوم.

(٥) العلو على التاريخ.

فلنأخذ فى بيان المعانى الرئيسية التى عرضها يسهز فى هذه الفصول
الخمسة.

حدود التاريخ :

إن الحياة على الأرض ظهرت قبل الإنسان. وتاريخ الإنسانية، وهو
لايرتفع إلى أعلى من نهاية العصر الثالث، قصير المدى جدا لو قورن بعمر
النبات والحيوان، وعمر يتجاوز عمر الأرض بما لانهاية له من الزمان.
والستون قرنا لانى توضحها لنا النقول التاريخية، لاتمثل غير فترة ضئيلة لو
قورنت بما قبل التاريخ.

لكن اتاريخ هو نحن وفارق هائل بين التاريخ الطبيعى وتاريخ الإنسانية .
ذلك أن التاريخ الطبيعى غير مشعور به : أنه مجرد صيرورة بسيطة محضة ،
الإنسان وحده هو اذى يعرفها ، ولا يتوقف على أى قصد شعورى .

وبحسب مقاييسنا الإنسانية فان مجرى هذا التطور للتاريخ الطبيعى بطيء
جدا ، ويبدو لنا الأول وهلة كأنه تكرر مستمر . وبهذا المعنى فان الطبيعة
ليست تاريخية . وإذا كنا نقيم تناظرا بين تاريخها ، فما ذلك إلا لأن فكرنا قد
تعود على هذه المقولات :

١ - فنحن نتمثل لأنفسنا ذهاباً وعودة دائمين ، واختفاءات متلوة ببدائيات ،
وفى لانهائية الزمان يمكن أن يحدث كل شئ ، لكن ليس ثم معنى
ثابت . ومن هذه الناحية ، فان التاريخ بالمعنى الحقيقى غير موجود .

٢ - والعملية الحيوية لاتظهر فى الإنسان إلا على نوع حيوانى ينتشر على
سطح العالم مثل أشكال حية أخرى .

وتطور الإنسانية فى مجموعة يتصور على أنه عملية واحدة . إن الإنسانية
بنمو ، وتزدهر ، وتنضج ، وتشيخ ، وتموت . ومع ذلك فنحن نتصور ذلك لاعلى
أنه عملية لن تتكرر أبداً ، بل على أنه تطورات متوالية أو متوافقة ، هى
الحضارات المختلفة . فمن المادة الإنسانية الهلامية تتولد الحضارات ، كأنها
«أجسام» تاريخية خاضعة لقوانين تطورها ، ولأوجه حياتها : من الميلاد إلى
الموت . أنها بمثابة كائنات عضوية لها حياتها الخاصة ، وعلى الرغم من
استقلالها فانها يمكن أن تتصل بعضها ببعض وإن يعدل بعضها بعضاً أو
يضر بعضها ببعض .

الوراثة والمنقول :

نحن طبيعة ونحن تاريخ. والطبيعة فينا تتجلى في الوراثة، والتاريخ يتجلى في المنقول tradition .

والنمو التاريخي يمكن أن يحدث له انقطاع بسبب النسيان أو ضياع التراث المنقول.

ولكننا أناس بالمنقول أكثر منا بالوراثة. ففي الوراثة يجد الإنسان عنصرا لا يمكن تدميره، ولكن في المنقول عنصر يمكنه أن يفقده نهائيا.

أن المنقول Tradition يساعد في الماضي السابق على التاريخ، ويشمل كل ما ليس وراثيا، بل ما هو مادة تاريخية للآنية (= الوجود الإنساني) .

وعلى وصية التاريخ، وكأنه تراث خلفه ما قبل التاريخ، يوجد رأس مال إنساني ليس وراثيا بالمعنى البيولوجي، ولكنه جوهر ما هو تاريخي، ويمكن الانسان أن يستثمره أو أن يبدده. وهذا الواقع يوجد قبل كل فكر، ولا يمكن خلقه ولاصناعته صنعا. ولا يمكن إن يكتسب ملاءه ووضوحه إلا في الحركة الروحية التي تتم خلال التاريخ. والانسان يجرى فيه تحولات. وربما انبثقت ينابيع جديدة هي بدورها مقدمات (وأكبر مثال لهذا: العصر المحوري. وستحدث عنه تفصيلا فيما بعد). ولكن ليس ثم جماعات، بل أشخاص سامية منعزلة ترسل شعاعها ولكن الناس ينسونهم وينكرونهم ولا يرونهم.

وفي التاريخ ميل إلى الانفصال عن المنقول وعن قيمة الجوهرية للافلات إلى الفكر المحض، وكأن من الممكن أن يولد شيء في التجريد المطلق للعقل.

التاريخ والكون

لماذا نحن موجودون على الأرض؟ ولماذا نعيش فترة من التاريخ في هذه البقعة من المكان اللامحدود، وعلى هذه الجنة غير المرئية من التراب الملقى في ركن من الكون، وفي هذه اللحظة بالذات، ضمن لامتناهى الديمومة؟ تلك أسئلة لأجواب عنا، ولكنها هي التي تجعلنا ندرك وجود لغز.

وشعورنا بأننا منعزلون في الكون هو معطى جوهرى فى حياتنا. وفى صمت الكون نحن وحدنا المزودون بالعقل والكلام. وكان فى تاريخ النظام الشمسى لحظة عابرة، فيها على الأرض حصل أناس على فكرة الوجود ووجودهم هم. وهناك ، وليس فى كان آخر، حدث هذا الكشف للذات عن نفسها، كشفا باطنيا خالصا. وفى الكون الهائل، وعلى كوكب صغير جدا، وفى تلك القطعة الصغيرة من الزمان انثى تؤلف بضع عشرات من القرون، حدثت مظاهرة يبدو أنها تجل للشامس. وفى هذا المكان الضئيل القيمة جدا بالنسبة إلى الكون استيقظ الوجود مع الإنسان.

لكن الكون هو ظلام الوجود الشامل، أنه عندنا وه المكان والينبوع والواسطة لكل تحقيق شخصى أصله لا يمكن فهمه. غير أن الكون هو أيضا ما يخلق ويفذى الكشف التدريجى للتاريخ الانسانى.

ولقد كان المكان يبدو للإنسان قديما شيئا لا يحد. ولكنه اليوم يحس بأن مسنه على الأرض قد انحصر وضاق : لقد عرف كل أجزائه وصار فى وسعه أن يشملها بنظرته. وكان من أثر هذا أن تكثف وجود الانسان على الأرض. وصار ما حوله أشبه ما يكون بصحراء لاتسكنها الروح ومحرمه على الإنسان. وفى هذه العزلة لاتفهم الإنسانية - وقد انطوت على نفسها - غير أفعالها هى.

وهذه العزلة فى وسط الكون تكون الحد العملى للتارىخ. أنه لىس ثم
دلىل على وجود كائنات أخرى فى عوالم أخرى غير عالم الأرض. ولا يهمنى
من هذا الأمر شىء، طالما كما لانهس بأثر لهذه الكائنات المزعومة.

الفردى والكلى

وإذا حاولنا حصر التارىخ فى قوانين عامة، فلن نستطىع إدراكه ابداً. لأن
خاصيته هى أنه ظاهرة فريدة.

وإذا نظرنا إلىه من خارج، فان ما نسمیه «تارىخاً» هو م اىحدث فى نقطة
محددة من المكان والزمان. لكن هذا يمكن أن یقال عن كل واقع. فالعلوم
تسجل كل تطور طبعى وفقاً لقوانين عمه، لكنها لا تقول لنا لماذا -مثلاً-
الكبرىت یوجد بكمیات كبیره فى صقلیه، ولأنه كر لنا لاسبب فى التتوزیع
الحلى للمواد الأولى بوجه عام.

والتحديد فى المكان والزمان لا یكفى لیبان خصائص ماهو فردى التارىخ.
وما یكرر وما یمن استبداله بوصفه ظاهرة خاصة، كل هذا هو فى ذاته لىس
تارىخاً. فالظاهرة لكى تكون تارىخیه، یجب أن تكون فريدة لا يمكن استبدال
غيرها بها، ولا يمكن تكرارها.

وطابع التفرد والتأحد هذا لا یتحقق إلا فى الإنسانیه وفيما یدعه،،
ولانجده إلا حیث يمكن أن تقوم علاقة بین الإنسان والظاهرة: بأن أنفسنا
بوصفنا حریه، ووجوداً، وعقلاً، وجادین فى اتخاذ القرارات، وذوى استقلال
عن العالم. وما یواجهنا فى التارىخ، لا فى الطبیعه، هو هذا السر المزدوج :
الانتقال المفاجئ إلى الحریه وانكشاف الوجود فى الشعور الإنسانى^(١).

(١) یسیر: «أصل التارىخ وغایته» ص ٣٠٣ من الترجمة الفرنسه، باريس ١٩٥٤.

وما هو تاريخي هو الوحيد، الذي لا يمكن استبدال غيره به، وليس تلك الواقعة الجزئية التجريبية التي سينفذ فيها ويمتصها ويحولها العنصر التاريخي.. وليس أيضا المفرد بوصفه حاويا أو «رمزا» للكل، وانما هو بالأحرى ذلك الواقع الذي يهب الحياة لذلك الكلى.

«وهذا الموجود الجزئى فى التاريخ، لا يدرك إلا بالحب والوجدان المتنبئ الذى يولده الحب. أنه حاضر بالنسبة إلى من يحب، وتفرد ينكشف حين يلهم الحب والرغبة فى المعرفة. وهو يتجلى فى ظواهر يمكن أن تتنوع إلى غير نهاية. وهو واقعى بوصفه جزئيا تاريخيا وغير واقعى ف يالوقت نفسه بالنسبة إلى المعرفة التجريبية. وحبنا لموجود تاريخي جزئى يجعلنا نستشعر الاساس الأنطولوجى الذى يرتبط به هذا الوجود. والعالم ينكشف فى لامتناهى الفرد حينما نجبه. ولهذا فان الحب يبقى تسع ويرتفع من تلقاء نفسه، ويتشتر على كل ماهو تاريخي، ويتحول إلى حب للكاتن فى ذاته ومنذ أصله. ومن يحب يعرف، بنوع من الوجدان الكاشف، كيف إن الموجود، هذا المفرد الفريد الرائع، هو تاريخي فى العالم. لكنه لا يتجلى إلا فى تاريخية حب موجود مفرد لموجود آخر «وينظر موجد التاريخ الجزئية العينية للمعرفة التاريخية. والتوثيق (جمع الوثائق واسعمالها) وهو يجمع الوثائق الحقيقية، يقدم المقدمات، وبفضل هذه يفتح، على حدودها، ما يفلت من البحث التجريبيين؛ لكنه يرشده فى اختيار موضوعاته وفى التمييز بين الجوهرى والعرضى. والبحث، وهو يجاوز الطابع العام للمعرفة، يبين، عند حوده، أن العنصر المفرد الذى لاغنى عنه للتاريخ، ليس ابدا قانونا عاما. ولما يتجلى لنا هذا العنصر المفرد فانه يربطنا بذاته على مستوى قائم خارج مجال المعرفة ولكنه غير ميسور إلا بالنسبة إليها. وما تمكن من اكتسابه على أنه مفرد تاريخيا يمكننا من التوجه صوب تاريخ كلى سيكون بمثابة موجود

ووحيد. وكل تاريخيه تفرز جذورها فى أرض هذه التاريخية الوحيدة
العالية» (١).

والتاريخ لا يمحو الطبيعية، بل تظل هذه الحقيقة الحاملة الثابتة، وكل .
يبقى ولا يتحول إلا ببطء شديد هو الطبيعة. لكن بالروح يبدأ الشعور والتأمل
والحركة المتصلة والعمل المتواصل من الذات فى الذات، بينما تتفتح أبعاء
الممكن اللامتناهية.

وكلما تأكد جانب التفرد فى الظاهرة، انعدم التكرار، وصارت تنتسب
إلى التاريخ الحقيقى أكثر. وكل ما هو عظيم هو ظاهرة انتقال.

والموجود يتجلى تدريجيا خلال التاريخ. والحرية، وإن كانت موجودة فى
كل مكان من التاريخ، فإنها لا تكون تامة أبدا، بل تظل دائما فى حركة.
وهى تصنع إذا ما أعتقد المرء أنه امتكلمها نهائيا. وكلما كانت الحركة
جذرية، كانت الحقيقة المتجلية ذات جذور أعمق. ولهذا فإن أعظم أعمال
الروح (العقل) أعمال انتقال على حدود عصر، وهاك أمثلة لذلك :

أ - أن المأساة (التراجيديا) اليونانية انتقال من الأسطورة إلى الفلسفة.
فمؤلفوا المأسى قد استمدوا من المادة الأولية للتقاليد القديمة جدا وصاروا
مبدعين فى عالم الأسطورة. لقد عمقوا الأسطورة بواسطة الخيال، ولكنهم
كانوا يعيشون بين المشاكل والتفسيرات. وهم فخموا مضمون الأسطورة
وصاروا على الطريق الذى ستضيع فيه. ولهذا فإنهم يمثلون انحلالها، فى
الوقت الذى فيه يمثلون جلالها.

(١) كارل بيسر: «أصل التاريخ وغايته» ص ٣٠٣-٣٠٤ من الترجمة الفرنسية.

ب- وإذا كان تصوف السيد أ... (حوالي ١٢٦٠-١٣٢٨) كما جريئاً ساذج الجزاء، فما هذا إلا أنه صار النبيوع لديانه جديدة متحرراً وبفضله أمكن تعميق الرؤية، وفي الوقت نفسه بدأ المنقول tradition في التفكك.

ج- وفلسفة المثالية الألمانية، من فشته، وهيكل إلى شلنج، تقع في نقطة الانتقال بين الايمان والالحاد. وفي عهد جيته كان اللذين طابع جمالي، في اللمعان الباهر قادر على فهم كل أعماق الروح.

د - كذلك ينبغي أن ننظر إلى أفلاطون وشكسبير ورمبرنت على أنهم شخصيات انتقال. ثم قرون بأكملها تمثل انتقالاً، خصوصاً القرون من سنة ٦٠٠ إلى سنة ٣٠٠ قبل الميلاد، وهي التي عليها يسبرز اسم «العصر المحوري». فمن الخصائص الأساسية للتاريخ إذ انتقال اساساً. ومايدوم لا ينتسب إليه، أن مجرد اساس ومادة ووسيلة عنده.

ومن هنا تلح علينا فكرة أن تاريخ الانسانية لايد له من نهاية، كما كانت له بداية. غير أن الحد النهائي - سواء أكان بداية أم نهاية - هو بالنسبة إلينا من البعد بحيث لايمن إدراكه. لكن هذه الحقيقة لايد أن تلقى ظلها على كل شيء.

وحدة التاريخ

هل هناك وحدة للتاريخ ؟

سؤال يطرحه يسبرز، كما طرحه كل الباحثين في فلسفة التاريخ. وأسباب النفي لهذه القضية عديدة: وأولها أن الظواهر التاريخية مشتتة إلى غير نهاية: فهناك شعوب وحضارات عديدة، وفي كل منها قدر لامتناه من

الوقائع التاريخية الجزئية. وحيثما سمح اقليم فى الأرض بالعيش، نظم الانسان جماعة.

ويرد يسبرز على هذه الحجة قائلًا أن النظر إلى الانسان حقًا ألا وهو أنه على الرغم من تشتت الجماعات الانسانية فان الناس لا يظلون فى عزلة، بل حيثما التقوا تبادلوا أشياء فيما بينهم : معارف أو أفكارا. وفى هذا اللقاء يستشعر كل واحد منهم نفسه فى الآخر ويستشعر أنه مدعو لاتخاذ موقف بازائه. فهو يحس إذن أنه يستهدف شيئاً فريدا لا يملكه ولا يعرفه، ولكنه مع ذلك يدفعه دون أن يدري.

ومن وجهة النظر هذه يخمكّن عد مظاهر التشتت فى التاريخ حركة تنحو نحو الوحدة، وربما كانت تصدر عن أصل مشترك.

ويبحث يسبرز فى دواعى هذه الوحدة فينبداً باستبعاد الاعتبارات البيولوجية والنفسانية لكى يتلمس الوحدة ودواعيها فيما يشاهد فى مجرى التاريخ من تطور نحو الوحدة فى المعرفة، ونحو الوحدة فى الأصل : وهذا يتبين من القسّمات التالية :

أ - إن وحدة الإنسان، من خلال حركة تحولاته، ليس لها ثبات الطبائع الثابتة التى ستحقق كل بذورها. إن الإنسان صار ما هو خلال التاريخ، بواسطة حركة ليس فقط طبيعية. أنه بوصفه موجودا حيا، هو مجموع استعداداته الفطرية فى تنوعها، وبوصفه موجودا تاريخيا، وصادرا عن أصله، فانه يتجاوز هذا المعطى الطبيعى. وهذا الأصل يحمله على الاتجاه دائما نحو الوحدة التى تربطه بأمثاله من الناس. وتلك مصادرة: إذ بدون هذه الوحدة لن يتيسر الفهم، وسيكون ثم هوات بين طبائع مختلفة اختلافا جوهريا، ولن يتيسر أى تفسير تاريخى.

ب- كل فردية، بوصفها حقيقة محددة، لها طابع استيعادي: فلا إنسان قادر على ان يجمع كل الامكانيات التي تنتسب أصلا إلى الإنسان بما هو إنسان، ولابد من الانتخاب، فاما القديس أو البطل مثلا. أن الإنسان بوجه عام وذلك الفرد، من حيث أصله الذي صدر عنه، يشتمل على كل الممكنات ولكنه في الواقع الفعلي ليس إلا فرديا. والفرد ليس أبدا إنسانا كاملا مطابقا لمثل أعلى. ولا يمكن وجود إنسان كامل، لأن ثم شقا وثغرة في كل ما يحققه.

ج- ومن اللافت للانتباه، ان ثم وحدة انسانية فيما يتجلى من مشابهاة في القسمات الاساسية، سواء في الأديان، وفي أشكال الفكر وفي النظم الاجتماعية.

د - والعلم والقدرة التي يمد بها التكنيك الإنسان يزيدان في تقدم الإنسان خطوة فخطوة، وفي تاريخ الحضارة يرتسم خط يصاعد دائما، بيد أن ألوان التقدم هذا محصورة في ميدان العالم والتكنيك، وهما عريان عن الشخصية. ومن هذه الناحية يمكن تصور التاريخ على أنه تصاعد مستمر. صحيح أن فيه مع ذلك رجعات وتخلقات وتوقفات، لكن بوجه عام يمكن القول بوجود تزايد في الخبرات التي يسهم فيها الجميع والتي هي ميسرة للجميع. ونستطيع أن نستقرى مراحل التقدم هذه على مدى التاريخ.

غير أن الإنسانية في ذاتها، وأخلاق الإنسان، وطيب ذاته، وحكمته - كل ذلك لا تقدم فيه. هناك إذن تقدم علمي وصناعي (تكنيكي) يوسع من إمكاناتنا، ولكن ليس هناك تقدم بالنسبة إلى جوهر الإنسان. وأعلى

الحضارات قد غرقت في هاوية العدم، وخضعت لغيرها من الحضارات التي كانت أحط منها. وبعض الحضارات دمرها المتبررون - حتى لا يخطئ المرء كثيرا أن قال : « كل ماهو عظيم ينهار، وكل ماهو منحط يدوم ».

على أنه إذا لم تكن الوحدة واقعة، فيمكن النظر إليها على أنها غاية.. وهذه الغاية يمكن أن تعد معنى خفيا. فلنحاول أن نفسر التاريخ من حيث النهاية :-

١- أن الغاية هي المدنية، هي تأسيس الإنسان، وما نقصده من هذا، وراء التنظيم المادى للحياة، لم يتحدد نهائيا، ولكنه يتنسب إلى التاريخ. وعلى مستوى هذا التنظيم، فانه النظام القانونى للعالم. أن حركة التاريخ تسير من التشتت إلى حياة مشتركة على الأرض فى وحدة قانونية، بعد الأزمنة التى كانت الاتصالات الوحيدة فيها هى أغراض السلام والحرب. وهذه الوحدة بتنظيمها للحياة العملية، ترك المجال حرا لكل الامكانيات الروحية والمعنوية للمبدعات الإنسانية.

٢- الغاية هى الحرية، الحرية الواعية. ويمكن تصور كل ما جرى حتى اليوم على أنه محاولات لاكتساب هذه الحرية والظفر بها. لكن ماهيتها حقا لن تتجلى إلا فى اللامتاهى.

وارادتنا فى تنظيم عالم مؤسس على القانون لا يضع لن كغاية مباشرة: الحرية العالية، بل الحرية السياسية، وهذه الأخيرة تهى للإنسان الحد الأقصى من الإمكانيات لتحقيق الحرية العالية.

٣- الغاية هى إنسانية عليا، وعملها الروحى هو ميلاد مدنية فى الجماعة المتحققة أنها العبقريّة.

إن الدافع فينا يدفعنا إلى شعور مزاييد في الوضوح. ووحدة المعنى تأتينا من النقطة التي فيها الإنسان، في المواقف الحدية، يستشعر نفسه بأوضح ما يكون، وفيها يضع لنفسه المسائل الجوهرية، ويجد الإجابات الخلافة التي ستقود حياته وتطبعها بطابع نهائي حاسم. وهذه الوحدة المتحققة في العظمة لا تقوم في أن يتسع الإنسان في عمله ووسائله التكنيكية، ولا في غزو مزيد في الأمكنة وتنظيمها بطريقة أمبريالية. كذلك فإن النظم التربوية المتخصصة إلى أقصى درجة، والتي لا تكون غير زهاد خارجين عن تيار الحياة أو انكشافية، لن تجعل هذه الوحدة تتخذ شكلها، وليست تقوم أيضا في ثبات الانظمة والمذاهب، وإنما تقوم في تلك اللوامع التي فيها يكشف الإنسان عن نفسه، في كشف جوهرى.

وربما لا يكون هذا غير نقطة فرارة في مدى التاريخ الهائل. ولكنه سيكون بمثابة خميرة في مجموع الصيرورة. وربما يكون الأثر سريعا، وربما كان هذا الكشف - الذى يبقى أولا في عمق ذكرى الناس، مستعدا للعمل - مجرد سؤال يوضع للمستقبل، أو ألا تلتقط هذه القوة في العالم، وألا تترك أى أثر في رد الناس ولا تبقى إلا أمام العلو.

فاذا كانت هذه القيم في نظرنا لا يمكن أن يحل محلها غيرها، فهذا مرجعه إلى أنها ترجع إلى وحدة مفترضة دائما ولكنها غير مملوكة ابدا، هي الغاية والأصل والمصير في التاريخ.

٤- الغاية هي الوجود المنكشف في الإنسان، وحينما يتأحد الإنسان مع الوجود في أعماقه، فهذا هو الكشف عن الألوهية^(١).

(١) كارل يسهز: «أصل التاريخ وغايته» ص ٣٢٢-٣٢٤ من الترجمة الفرنسية.

وعند سبهرز أن إدراك الوحدة فى التاريخ، أى تصور التاريخ العام على أنه يؤلف كلا، هو ما تصبو إليه المعرفة التاريخية التى تبحث عن معناه الاسمى. والمؤرخون الذين أرادوا تصور التاريخ الكلى قد ضيقوا من وحدته بسبب ضيق آفاقهم: ففى أوروبا كان التاريخ هو تاريخ الغرب، وفى الصين كان التاريخ هو تاريخ امبراطورية الوسط. وما كان خارج هذا النطاق لم يكن فى نظرهم موجودا بوصفه تاريخا، بل كان حياة المتبريرين والبدائين، ولا قيمة له إلا من ناحية علم الأجناس. وكانت فكرة الوحدة قائمة على أساس أن كل هذه الشعوب المجهولة لابد لها ذات يوم أن تشارك فى المدنية الحقيقية وستنضم إلى النظام الذى كان بعد وحده الصالح.

ولما أراد الايمان أن يميز فى التاريخ بين علة وغاية، وجدهما فى الوقائع. وادى ذلك إلى تصور اله يوحى للإنسان بوجود هذه الوحدة، أو بعلم عقلى يمهده برؤيا واضحة لها :

الغرب رأى عمل الله فى التاريخ، وابتصر سلسلة من الأفعال الآلهية : الخلق، عقاب الإنسان المطرود من الجنة الأرضية، التنبؤات التى تعلن عن أرادات الله، الخلاص المتحقق بظهور شخص إلهى على الأرض، حتى نهاية الزمان ويوم الحساب المقبل. وما تصوره الأنبياء أولا شكله أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) فى صورة مسيحية، ثم تكرر وتعديل خلال القرون ابتداء من يواقيم الفلورى حتى بوسويه (١٦٢٦-١٧٠٤)، ثم عبر عنه فى صورة علمانية الفلاسفة من لسنج (١٧٢٩-١٧٨١) وهردر (١٧٤٤-١٨٠٣) حتى هيجل. وكلها محاولات استهدفت إلى تصور التاريخ فى وحدته، حيث يجد كل شئ مكانه. لكن يسبهرز يبدى على هذه المحاولات الملاحظات التالية:

أ - لو عرف مجموع الأشياء فان لكل حياة إنسانية مكانها المعلوم فى هذا التاريخ. أنها فى ذاتها ليست بشئ، كلنها مجرد وسيلة. وهى ليست على علاقة مباشرة بالعلو (transcendence) ولكن عن طريق محلها فى الزمان، مما يحد منها ويمنع من أن تكون شمولاً totalité. وكل شكل من أشكال الحياة، وكل عصر، وكل شعب قد رد إلى مجرد وسيلة. بيد أن فكرتنا عن وجود علاقة أصيلة مع الله، وعن الامتناء شامل يمكن فى كل لحظة أن يكون كلاً، تمتع من هذا التصور.

ب - والمعرفة الشاملة تمكن من إفلات الشطر الأكبر من الوجود الإنسانى، إذ تنحى جانباً شعوب باكملها هى وحضاراتها وتعد عرضية ومجرد مصادقة فى التطور الطبيعى.

ج - والتاريخ لم ينته ولا يمكننا من إدراك أصله. ومع هذا فان هذا التصور - وحدة التاريخ - يدعى أنه يحيط به. وبدايته ونهايته تستخلصان بواسطة وحى مزعوم. والواقع أننا بازاء نظريتين فى التاريخ متعارضتين وتستبعد كل منهما الأخرى :

١ - فاما أن نقول أن التاريخ أماننا بوصفه كلاً: أنه مجموع التطور المعروف أو القابل أن يعرف من أوله إلى آخره. ونحن وعصرنا موضوعون فى نقطة محددة من هذا المنحنى، وتعد هذه اللحظة بمثابة أوجه أو أخط نقطة فيه.

٢ - أن نقول أن التاريخ واقعى وغير تام بالنسبة إلى شعورنا. ونحن متأهبون بالنسبة إلى ما يمكن أن يحدث. وهذا الموقف موقف تربية، وبحث عن الحقيقة، وتحوط وتحفظ فطن، لا يدعى ولا معرفة الحاضر، لأن هذا لن يفهمه الا المستقبل. ومن وجهة النظر هذه، فان الماضى نفسه

ناقص، لم يتم، انه لا يزال يحيا، والقرارات التي اتخذت فيها استمرار، ويمكن إعادة تفسير الأحداث الماضية وتأويلها من جديد. وما بدا انه تقرر قد أعيد وضعه موضع التساؤل.

وعلى هذا النحو يتبدى لنا التاريخ كأنه مجال للمحاولات، ووحدته تضيع في لانهاية الممكن. والموقف الدائم هو التساؤل.

والخلاصة «أن وحدة التاريخ ليست موضوعا للمعرفة. ولا يمكن أن نميز فيها وحدة أصل بيولوجي للإنسان. وبوصفها وحدة كوكبية، محددة في المكان والزمان، فانها ظاهرية فحسب. ولا يمكن البرهنة على وحدة غاية عالية. وتصور نظام عالمي مؤسس على القانون يقوم على أساس أفكار إنسانية، لاعلى معنى التاريخ في مجموعة، ولا يزال تطورا احتماليه. وهذه الوحدة نحن لانستطيع أن نقول أنها حقيقة واحدة كلية، لأن هذه الهوية لاتقوم إلا على الذهن. ووحدة التاريخ ليست تقدما نحو غاية، وليست أيضا المنحى الصاعد لعملية لامتناهية. ولاتوجد باننسبة إلى الشعور الواضح، ولا يعثر عليها فوق أعالي الخلق الروحي. وليست معنى يصدر عنه كل شيء أو يجب أنيصدر عنه كل شيء. ولا يمكن عدها تركيبا صنعته الإنسانية في مجموعها. وشمول التاريخ ليس حاضرا حقا في رؤيتنا التأملية: لأكواقع، ولا كمعنى.

أن كل قول بوحدة التاريخ هو تبسيط خاطيء إذا كان يرى أن يفسر التاريخ في شموله. وانما الواجب علينا أن نحافظ على الجزئيات والتفاصيل العديدة، وفي نفس الوقت نعترف بأن تم شيئا يجاوزها ويعلو عليها، ولا بد إذن من أن يظل العقل متأهبا ومتفتحا لإدراك نوع من الوحدة.

ذلك « أن فكرة الوحدة تستمر في فرض نفسها علينا. ومهمتنا هي تحقيق التاريخ الكلى :

أ - فنحن نرتفع على الأقل إلى الحصول على نظرة شاملة للتطور الإنسانى فى العالم بأسره. ونرفض فى وقت واحد كلا طرفى التبادل الذى يقوم فى الاختبار بين تفتيت اللوقائع المشتتة وبين تركيب دى نزعة دى مركزية. أننا نبحث بالأحرى عن نظام ملائم للتاريخ فى مجموعه. وحتى لو لكان تشييده للوحدة التاريخية يجب دائما أن يينه معرفتنا إلى هوات الجهل، فمن الممكن مع ذلك القول بنظام تسوده فكرة الوحدة.

ب- وهذه الوحدة عليها أن تستند أولا على هذه الواقعة وهى أن كوكبنا جسم متناه ويمكننا أملاكه كمله، وثانيا على التسلسل زمنى معين، فى حضان قطعة من الزمن - مهما يكن من تجريد هذه الفكرة -، وأخيرا تستند على الجذر الوحيد الذى ولد الإنسانية، لأن ثم خصائص متجانسة تجعلنا نفترض أصولا لنا مشتركة.

ج- والسبب الجوهرى للاعتقاد فى هذه الوحدة هو أن الناس يلتقون فى تفاهم كلى، يلتقون فى روح تشمل الجميع، روح لا يستطيع أحد أن يدرك مداها، لكنها ترحب بنا جميعا. وهذه الوحدة يعبر عنها على أدق وجه فى تصور آله واحد.

د- وفكرة الوحدة حاضرة عينا فى الشعور الذى يدرك الإمكانيات الكلية للإنسانية. ومتى ما كان المرء مستعدا، فإن الفكرة القائلة بأن كل شئ يمكن أن تكون له أهمية كلية ويتبرر بمجرد وجوده - هذه الفكرة تفرض نفسها أقوى وأقوى ونحن نشعر بأننا نعيش على

مستوى لاشئ فيه يبدو غير مهم. ويكشف لنا عن أماكن بعيدة وفي نفس الوقت يبين لنا أن كل دقيقة في الحاضر تقتضى منا قراراً، في الطريق الذى نسلكه. وإن نظرة نلقيها على هذه البدايات الأولى للإنسانية - وهى بعيدة مع ذلك عن الأصول الأولية - ونظرة على المستقبل - ولا يزال دائماً مفتوحاً - سيمكننا من إدراك الإمكانيات المتضمنة فى مجموع لا يمكن الإحاطة به، حتى أن وحدة الكل تنكشف فى التحديد الباطن الذى يجعلنا نؤدى مهمتنا المباشرة.

هـ- وإذا كان علينا أن نتخلى عن تكوين صورة متسقة تامة للكل. فقد بقيت لنا على الأقل أشكال تعكسها. وهذه الأشكال هى : التاريخ يترتب وفقاً لسلم من القيم، منذ أصوله وخلال مراحل الحاسمة. والواقع ينقسم إلى جوهرى وعرضى.

والتاريخ يتوقف على كل يسمى: العناية، وأدرك فيما بعد على أنه القانون، وحتى لو كان الإنسان قد أخطأ فى التمسك بتلك الفكرة، فإن فكرة الكل هذه تبقى تصوراً حدياً. نحن الانستطيع أن نرى الكل، بيد أننا نعيش فيه، ونحن لانستطيع التصرف فيه كما نهوى، ولكننا نرتب فيه حياتنا. والتاريخ، فى مجموعه، لا يتكرر، أنه تاريخى حقاً، وليس طبيعياً. وتبقى الفكرة القائلة بوجود كل منظم، فيه لكل ظاهرة مكانتها الخاصة بها. وليس ثم فى هذا مجموع من الصدف، بل كل الخصائص الأرضية تندرج فى الوحدة الأساسية.

ليس ثم وحدة فى التاريخ العام. وإنما ينشد الإنسان الوحدة دون أن يبلغها أبدا. ومزج الإنسانية كلها فى وحدة هو حد التاريخ، بمعنى أن هذه الوحدة لو تحققت لانتهى التاريخ.

لكن يسهرز لايقف عند هذا المعنى ذى النغمة الحزينة، بل نراه - على عادته دائما فى كل ما يكتب - يختم بنبرة حارة سخية فيقول: «إن الوحدة النهائية ستشرق فى منطقة لايمكن بلوغها من الملكوت التى فيها تتلاقى الأرواح وتتأخى، أها الملكوت السملوى الذى فينكشف الوجود فى اجتماع النفوس. لكى يبقى شىء لمريخى، ألا وهو أن الحركة التى فيما بين البداية والنهاية لا تبلغ أبدا معناها الخاص اللهم إلا إذا لم يكن ثم غيرها هى».

ويدو أن شعورنا بالتاريخ بسبيل أن يتصور. وأعمال الباحثين المخلصين فى التاريخ تتوالى ولا تزال لها كل أهميتها. وفى وسعنا أن نحدد بعض نقاط هذا التطور للشعور بالتاريخ :

أ- إن الجديد هو كلية مناهج البحث ودقتها، وإحساس بالتنوع اللانهاى للأسباب، واردة للفحص الموضوعى عن التاريخ بمساعدة مقولات أخرى غير مقولات السببية: التراكيب المورفولوجية، معانى الكل، الأشكال النمطية.

ب- لم يعد من حقنا اليوم إدعاء أن نرى فى التاريخ كلا يمكن إدراكه فى مجموعة. ولم يعد ف وسعنا أن نناق وراء الرؤى الشاملة. ولا نجد فى أى موضع كشفا محددًا للحقيقة المطلقة. ولا يوجد فى أى مكان ما يمكن أن يتكرر هو نفسه.

ج- ولنرتفع الآن فوق التأمل الجمالى للتاريخ. فلا نناقن وراء دعوى أن كل ما فى التاريخ جميل، يجذبنا. ذلكأن علاقتنا الحقيقة بالتاريخ ليست علاقة استمتاع وتأمل جمالى، بل هى صراع :

ذلك أن التاريخ يهمننا نحن باشخاصنا، وما يهمننا فيه يزداد اتساعا كل يوم. «وكلما كان التاريخ حاضرا لنا، قل نظرنا إليه على أنه موضوع للتأمل الجمالي»^(١).

د - وها نحن أولاء مدفوعون نحو وحدة انسانية بمعنى أوسع وأكثر عينية مما كانت الحال عليه من قبل. ونحن نعرف السرور العميق الذى تحدثه فينا النظرة التى نلقيها على أصل الانسانية. ولا يقصد من هذا معنى «الإنسانية»، فان كلمة «إنسانية» تصور مجرد يضيع فيه الإنسان. ولقد تخلينا عن هذه الفكرة الغامضة. إن فكرة الإنسانية لاتصبح عينيه وقابلة للاحاطة إلا فى جماع التاريخ الفعلى.

ولقد يدو التاريخ الكلى خليطا من الأحداث العرضية، التى تدور فى دوامة إعصار. أنه يجرى دائما من اضطراب إلى اضطراب، ومن شر إلى شر، مع فترات تهدئة بسيطة، وجزر صغيرة تطفو على الأمواج العاتية المضطربة، أمواج الأحداث التاريخية، حتى ليكاد يصدق قول ماكس فيبر Max Weber «إن التاريخ الكلى طريق رصفه الشيطان بقيم محطمة».

ولو نظرنا إلى التاريخ من هذه الزاوية، لما كانت له وحدة، ولا تركيبات، ولا معنى غير التسلسل المشوش للأسباب والأشكال، مثلما يحدث فى الطبيعة على نحو أكثر انتظاما. «لكن مهمة فلسفة التاريخ هى البحث عن هذا المعنى، وهذا التركيب اللذين لا يمكن أن يهما غير الإنسانية فى مجموعها» (الكتاب نفسه، ص ٣٣٩ من الترجمة الفرنسية).

(١) يسهز: «أصل التاريخ وغايته» ص ٣٣٨ من الترجمة الفرنسية.

هـ- والتاريخ والحاضر يصيران بالنسبة إلينا غير قابلين للانفصال الواحد عن الآخر. إن شعورنا بالتاريخ مندرج فى استقطاب: ففى وسعى أن أعود كما أتأمل التاريخ من بعد، وأن أراه كموضوع بازائى، أو كجيل فى البعد، يمكن أن يدرك كله فى خطوطه العامة وفى تفصيله. وفى وسعى أيضا أن أدمج نفسى فى الحاضر الأبدى : فى اللحظة التى أنا فيها، والتى تتحفر، وهتالك يصير التاريخ فى نظرى ذلك الحاضر الذى هو أنا.

على أن النظرتين ضرورتان: موضوعية التاريخ بوصفه حقيقة أجنبية عنى، مستقلة عن ذاتى، وذاتية اللحظة الحاضرة، التى بدونها لن يكون لتلك الحقيقة أى معنى عندى. وعلينا أن نغذى الواحدة بالأخرى : نغذى الصورة الكلية للتاريخ بالشعور بالموقف الحاضر فأعانى الحاضر وفقا لطريقتى فى رؤية جماع الماضى.

وكلما نفدت فى الماضى أزدادت مشاركتى فى المجرى الحاضر للأشياء جوهرية وأهمية.

«أين مكاتتى، ولماذا أحيا، هذا أمر لا أفهمه إلا بفضل مرآة التاريخ. ومن لا يحسب حسابا للثلاثة آلاف سنة التى سبقته يظل فى الظل، أنه كمن خلا من التجربة ويعيش ليومته».

تدوين التاريخ

أصبحت عملية التطور التكنولوجى - كما صورناها من قبل مجملة تسجيلاً علمياً بحيث يستطيع عالم الآثار أن يدرسها.

وفى الواقع أن نسبة كبيرة من آثار الماضى المحفوظة والمترتبة فى المتاحف هى فى غالبيتها أدوات الانتاج التى كان يستخدمها أجدادنا وأسلافنا. وأصبح موضوع تفسير التطور التاريخى لقوى الانتاج مسألة سهلة ميسورة بعد أن تم ترتيب أثريات أدوات الانتاج ترتيباً زمنياً، رغم ما يشوب السجل الأثرى من بعض الشغرات، فإذا استنفذ التقدم التكنولوجى محتوى التاريخ، أصبح من الممكن التعرف على اتجاه العملية التاريخية بسهولة، ولكن لا يجب أن يغيب عنا ما سبق أن وضعناه آنفاً من أن العملية التاريخية تتأثر فى واقعها بالعلاقات السياسية والاقتصادية وغيرها.

فإن المخلفات الأثرية والآثار القديمة، تقدم لنا معلومات واضحة لا لبس فيها وتضع أيدنا إلى حد ما على ظروف العمل وتوزيع المنتجات. وعن طبيعة الأنظمة السياسية والتشريعية التى ساندتها فى الأزمنة القديمة، وبالطبع سوف تفتح أطلال سان ستيفن وقطعة بالية من وثائق مجلس العموم أوسع الأبواب أمام علماء الآثار فى المستقبل للتأمل والبحث فى شكل البناء الاقتصادى والسياسى الذى كانت عليه بريطانيا فى القرن العشرين وسوف يكون الظن العلم حينئذ إذا لم يعتمد المفسرون الأثريون على الروايات المكتوبة أو الشفوية. إن بريطانيا كانت ملكية مستبدة تمثل فى قصر وصولجان وسكان من العبيد والأرقاء ! ولحسن الحظ نجد أن سجل الآثار حفل خلال ملايين السنين ووثائق مكتوبة وتقاليده تضىء الطريق أمام الباحثين فى هذا الميدان.

وقد احتفظت بعض القبائل « المتخلفة » التي وجدت في العصر الحجري. بتقاليد ترجع إلى أجيال سحيحة في المقدم. ومن أمثلة ذلك قبائل البولونيزين في المحيط الهادى وخاصة في نيوزيلندا، ففي عشائر المأورى، تتصل سلسلة الأنساب من أب إلى ابن خلال قرون عديدة، وعلى الرغم من أن شجرة الأنساب ترجع فى بدايتها السحيقة إلى بعض كائنات خيالية، إلا أن الأجيال القريبة من هذه السلسلة تتصل ببعضها اتصالاً وثيقاً، ويمكن الاعتماد عليها فى البحث والدراسة.، وتفاخر هذه العشائر ببطولات أسلافها، وخاصة بالرحلة الكبرى اليت قام بها المأورى فى هجرتهم من تاهيتى إلى نيوزيلندا، لأن مكانة الفرد فى مجتمع تلك العشائر كانت تتحدد بالمكان الذى احتله أجداده فى الزورق الذى حملهم إلى الوطن الجديد.

وعمدت الشعوب الأكثر ارتقاء من الناحية التكنولوجية إلى صيانة وحفظ هذه التقاليد الشفوية عن طريق تسجيلها كتابة. فمنذ حوالى ٥٠٠٠ سنة كان المصريون (فى وادى النيل) والسومريون^(١) (فى دلتا الدجلة والفرات جنوب ما بين النهرين)، أسبق الشعوب إلى اختراع طريقة الكتابة وتسجيل الأحداث فى صورة رموز مصطلح عليها تحفر على الحجر والفخار وتنقش على البردى.

ثم اقتبست بعض جهات آسيا الصغرى وكريت وأيضاً فى الصين طريقة الرموز الاصطلاحية خلال الخمسمائة سنة التى تلت ذلك. وبعد سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد وضع الفينيقيون الساميون فى سوريا حروفاً هجائية بسيطة شبيهة فى أساسها بما لدينا اليوم.

(١) كانوا يسكنون جنوبى العراق فى الألف الرابعة قبل الميلاد، وينسبهم بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى الجنس الأرى. وظلت مدنهم تمارس حكمها حتى قضى الأكديون على نفوذها حوالى ٢٧٢٠ ق.م. والأكديون قبائل كانت تقطن على الحدود الشمالية الغربية لبلاد سومر (م).

وخلال الألف سنة السابقة على عصرنا، نقل الساميون الحروف الهجائية إلى قرطاجنة وممتلكاتها في شمال أفريقيا وغربي البحر الأبيض المتوسط، وكذلك إلى جنوب شبه الجزيرة العربية، وأجزاء أخرى من الشرق الأدنى.

وأخذها عنهم أيضاً، اليونانيون وشعوب إيران والهند. وحملها الغزاة اليونانيون معهم إلى شواطئ البحر الأسود وإيطاليا وجنوب فرنسا، وفي إيطاليا اقتبس الرومان والأثروسيكانيون الحروف الهجائية اليونانية وأدخلوا عليها بعض التعديلات المناسبة، أما الشكل النهائي، وهو الحروف اللاتينية المستعملة اليوم فقد ظهرت وانتشرت في القرون الأولى من العصر الحديث في الإمبراطورية الرومانية، وانتقلت مع المبشرين المسيحيين خارج حدودها الأصلية إلى القبائل (الكلونية والترينية البرية، وبنفس الطوبقة انتقلت أشكال محورة للحروف اليونانية إلى الشعوب السلافية في روسيا والبلقان على أيدي مبشري الكنيسة الشرقية التي كان مقرها في الدولة البيزنطية (القسطنطينية)، ومن قبل، حملة الكهنة البوذيين في جولانهم طرق الكتاب الهندية إلى كثير من شعوب وسط وجنوب شرقى آسيا، وظهرت فيكوريا واليابان حروف هجائية مأخوذة عن الحروف الصينية.

ولا شك أن الغرض الرئيسى من اختراع أساليب الكتابة هو تسجيل الأشياء الجلييلة التي لا تقتصر أهميتها على الأفراد الذين يقومون بتدونها، بل تعود هذه الأهمية كذلك على المعاصرين واللاحقين، ففي ما بين النهرين على الأخص، وربما في جهات أخرى - كانت أولى الوثائق المكتوبة عبارة عن حسابات وعود، ولا عجب في ذلك - وتلا ذلك تدوين النصوص الدينية إذ أن معظم الشعوب الأولى كانت تعتقد أن فاعلية الصلوات والتعاويذ تتوقف على تلاوة العبارات التي ردها بعض الناس بطريقة الرؤيا، وأخيراً بدأ الناس

يدنون «النصوص العلمية» مثل القوانين الرياضية والوصفات الطبيعية وما شابه ذلك والمواثيق والقوانين، ولم يخل الأمر بطبيعة الحال من تدوين الأشعار والحكايات العاطفية ثم ظهرت، النصوص التاريخية بمعناها الضيق، وكانت فى البداية عبارة عن رسوم مقدسة أو عبارات ذات معانى سحرية لتخليد أعمال السابقين. وارتقى الحال إلى تدوين التواريخ والأخبار المترابطة.

والجدير بالذكر، أن جميع الوثائق المكتوبة تحتوى على مادة تاريخية ذات شأن، فتشمل وثائق الأعمال، ابتداءً من محتويات المعبد السومرى فى الحقبة الثالثة قبل الميلاد، إلى أديرة وقصور القرون الوسطى، إلى الترسانات الحديثة وشركات السكك الحديدية، تشتمل هذه كلها على معلومات قيمة عن الظروف الاقتصادية وعلاقات الانتاج التى سادت فى زمن كل منها. ونجد فى المجموعات الضخمة التى كشفت عنها التنقيبات الأثرية مثل ألواح للسحر واللاهوت وأوراق البردى وية والكتب التى نسخت فى القرون البعيدة، نجد فيها شواهد هامة عن حركة تقدم الأفكار الدينية والفلسفية، كما نجد فيها لمحات حية عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فمثلا يتكون المصدر المعاصر الوحيد عن تاريخ الصين القديم جداً من مجموعة أسئلة كانت توجه إلى طائفة من قراء الغيب، وهى إلى جانب ما تذكره من أسماء الملوك والمعارك، نجد بها أسئلة عن عدد الضحايا البشرية التى يلزمها تقديمها لضمان النجاح والتوفيق فى مناسبة ما.

ورغم أن معظم الوثائق المكتوبة تشكل مصادر التاريخ، إلا أن بعضها يعتبر فى الواقع تواريخ، أو على الأقل تسجيلات لأحداث ذات شأن وذكريات عزيزة يحرص المجتمع حرصاً كبيراً على إحيائها وحفظها، وقد نبع أسلوب كتابة التاريخ شيئاً فشيئاً من هذه الوثائق التى تملك فى مجموعها صفات عامة مشتركة.

والى عهد قريب جداً، كانت معرفة القراءة والكتابة من «الأمرار» التى لا تباح إلا لقلّة مختارة فى المجتمع، ففى روسيا قبل الثورة والهند والصين اليوم كانت الأغلبية الساحقة من السكان لا تعرف القراءة والكتابة. وكان ذلك أمر لا مفر منه فى البداية، فقد كانت طرق الكتابة التى اخترعت أولاً وهى السومرية^(١) والتى تطورت إلى المسمارية فى بابل^(٢) والهيريوغليفية المصرية والحروف الصينية، شديدة التعقيد: وكان فن استخدامها يستلزم مراناً طويلاً شاقاً أكثر مما تحتاجه صناعة الجوهري أو النحات، حتى أصبح الكتبة والمسجلون يكونون فئة من الأخصائيين البارعين، ويقال أن رجال الدين فمياً يبين الدجلة والفرات هم الذين اخترعوا الكتابة السومرية، إذ كان الكهنة عادة فى الحضارات القديمة متعلمين، كما كان الحال فى أوروبا خلال القرون الوسطى، وبالطبع كانت هناك فئات أخرى قليلة مثل الأطباء والمحامين والموظفين العموميين تستخدم الكتابة فى ممارسة مهنتها.

ونتيجة لذبوع وانتشار الأبجديات، تحطمت إلى حد كبير العوائق الفنية التى كانت تحول دون معرفة القراءة والكتابة، إلا أنه لم تكن هناك بواعث قوية تدفع معظم الناس إلى تعلم هذه الحرفة، وكان من الطبيعى أن يتعلم التجار

(١) كانت هذه الحروف فطرية مصورة، وكانت تنقش بقلم معدنى على ألواح من الطين، وكانت الصورة فى الخط السومري ترمز إلى المعنى وأحياناً إلى الشئ المراد ذكره، وتطورت هذه الحروف حتى وصلت إلى شكل مخروطى هو ما يطلق عليه اسم الحروف المسمارية.

(٢) تأسست الدولة البابلية على يد حمورابى عام ٢١٠٠ ق.م. الذى اتخذ مدينة بابل عاصمة له، بعد أن قضى على نفوذ السومريين، واستمرت هذه الدولة قائمة حتى سنة ١١٠٠ ق.م. إذ تمكن الآشوريون الذين كانوا يسكنون مدن أعلى الدجلة مثل آشور ونيوى بقيادة الملك نفلح فلامس الأول من إخضاع بابل وتكوين الإمبراطورية الآشورية واتخذ نيوى عاصمة له. وعاشت هذه الإمبراطورية حتى سنة ٦١٢ ق.م حين خربها الفرس وأخضعوها لسلطتهم.

ورجال المال طريقة مسك حساباتهم وقراءة مراسلاتهم بأنفسهم بدلا من اعتمادهم التام على كتبة مأجورين كما كان الحال من قبل، وعلى العموم، لم يكن هناك شيء كثير يقرأ، لأن الكتب كانت تنسخ باليد على البردى الثمين أو رقائق الجلد الغالية، وكان ذلك يكلف كثيرا واقتصر استخدام الكتب على بضعة مهن قليلة، وقد ظهرت نسبة عالية من المتعلمين من سكان مدن العالم اليوناني - الروماني حيث استدعى التقدم الكبير في شئون التجارة والمال والقانون تدوين كميات هائلة من الوثائق، في حين أن سكان الريف وهم يمثلون الغالبية الساحقة ظلوا أميين جهلة.

وفي أوروبا المسيحية، فعلى الرغم من كون الإنجيل كتابا مقدسا، إلا أن معرفة القراءة كانت في الواقع محصورة في الكنيسة وحدها، ولم تفكر إنجلترا في التمييز بين كلمة «الكاتب» Clerk التي تدل على مضمون لاهوتي وبين «الكاتب» التي تعني كل شخص يستطيع أن يقرأ ويكتب موضوعات أخرى غير دينية، لم تفكر في ذلك إلا بعد قيام حركة الإصلاح، أما في العالم الإسلامي، فعلى الرغم من أن قراءة القرآن تعتبر فرضا واجبا بالنسبة لجميع المؤمنين، وكان نسخه بمثابة عمل يستحق الثواب والأجر في الآخرة، إلا أن عدد المتعلمين لم يزد كثيرا عن مثيله في أوروبا، وما يستحق الذكر في هذا الشأن أن الصفة الدينية التي اتسمت بها عملية نسخ النصوص المقدسة باليد، كانت من عوامل تعطيل استخدام الطباعة، إلا أن الطباعة ذاتها بعد عام ١٥٠٠ ميلادية جعلت الحصول على الكتب أمرا ميسورا ووفرت الصناعات والفلاحين أيضا فرص تعلم القراءة، وأدى ذلك إلى خروج كتاب الأسفار والتواريخ من تلك الحلقة الضيقة التي كانت تحدد من انتاجهم، واتسعت بالتالي دائرة قرائهم فاندعوا في تسجيل ما يرونه مشوقا لأنفسهم أو لأجزاء المجتمع التي كانوا على صلة وثيقة بها.

واليوم، تنقسم معظم المجتمعات المتعلمة إلى طبقات اجتماعية، إلى طبقات حاكمة وأخرى محكومة، وكانت أقدم المجتمعات المتحضرة في مصر وآسيا الصغرى والصين خاضعة للملكيات مستبدة، كأن الملك فيها مقدساً، يقوم على رأس نبلاء الأرض، ويسانده جيش كبير من رجال الدين أصحاب الامتيازات ويسيطر سلطانه على جسعة من أنصاف العبيد والأرقاء، والحرفيين والتجار، ونشأت في دول البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديدي، حكومات جمهورية في بعض الأحيان، وأدى ذلك بطبيعة الحال إلى اتساع الطبقة الحاكمة، كانت هناك حكومات أرستقراطية من كبار ملاك الأرض والتجار الأغنياء وملاك العبيد والماليين وكانت هناك في أحيان أخرى حكومات ديمقراطية شارك فيها الحرفيون وصغار الملاك مشاركة جدية. وحتى في الحكومات الديمقراطية كان الذكور المعتوقون يمثلون أقلية بالنسبة للنساء غير المعتوقات والأجانب المقيمين والعبيد، وقد ساد في القرون الوسطى بأوروبا وضع مشابه، إذ كان الملك والملاك الإقطاعيين ومن بينهم عدد كبير من رجال الدين ورؤساء الأديرة يقفون في جانب، وكان الفلاحون التابعون والحرفيون وبرجوازية المدن نقف في الجانب الآخر.

وحدث أن تفوقت برجوازية المدن على أرستقراطية الأرض نتيجة الثورة المجيدة عام ١٦٨٨^(١) ثم أخذت مكانها نتيجة للثورة الفرنسية.

(١) هي الثورة التي خلعت جيمس الثاني ملك إنجلترا، ونصبت ابنته ماري وزوجها وليام (الثالث) على العرش الإنجليزي. ومن أهم ما جاءت به هذه الثورة قانون الحقوق الذي من أن حق الملك في التاج مستمد من الشعب الممثل في البرلمان وأن التسامح البني مقصور على المذاهب البروتستانتية فقط، وأن مناقشة الميزانية وإقرارها من حق مجلس العموم وهذه وغيرها من مظاهر الحكم الدستوري.

ولكن على الرغم من أن الطبقة الحاكمة تغيرت أو اتسعت إلا أن ملاك الأرض ورجال المال والصناعة ظلوا هم الطبقة الحاكمة بقوة ملكيتهم التامة للأرض والمناجم وآلات الإنتاج، وهم بذلك يتناقضون مع البروليتاريا التي لا تملك شيئاً من الأرض أو المواد الخام أو الآلات، والتي لا تجد وسيلة للعيش سوى أن تبيع قوة عملها بالأجر لمن يملكون هذه الوسائل.

وفي المجتمعات الطبقية، كانت الأقلية المتعلمة أى (الكتبة) تنتمى فى الغالب إلى الطبقة الحاكمة أو على ارتباط قوى بها، وقد خرج الكتبة - السومريون الأول من سلك الكهنة أو من بين خدم إله المدينة الذى هو فى الوقت عينه أكبر ملاك كل دولة - مدينة City-State.

ويبدو أن ملك المدينة كان فى البداية يتولى منصب رئيس الكهنة أو يمثل الإله على الأرض، وإذا تصادف وتدرى العامة على أعمال الكتبة، فإنهم يلحقون خدماً بـ بلاط الملك أو قصور النبلاء، وإن كانوا دائماً خدماً ممتازين، ولقد كان فرعون مصر إلهاً فعلياً، وكان الكتبة هم موظفوه الرسميين أو وكلاء نبلائه. ونظراً لهذه الصلة، كانوا يتمتعون بنفوذ قوى على الجماهير العريضة من الفالحين والحرفيين وبما وصل رلينا نصيحة الأب إلى ابنه التى تقول: «الكاتب معفى من كل عمل يدوى، إنه يأمر فقط».

وقد حظى كتبة العصور الوسطى بمكانة شبيهة إلى حد كبير بمكانة النساخ السومريين، لأنهم على السواء «كتبة المراسيم المقدسة»، وكانت الكنيسة التى تصدر هذه المراسيم المقدسة هى صاحبة أكبر وأغنى ملكية إقطاعية، وأقوى سند يعتمد عليه النظام القائم، وبالطبع لا نجد الوضع بمثل هذه الوساطة فى الجمهورية القديمة (الكلاسيكية) أو فى الديمقراطية

البرجوازية، فقد كان العبيد فى بلاد الإغريق وفى الإمبراطورية الرومانية يعرفون القراءة والكتابة، إلا أن كتاب التاريخ انوا : العادة من بين المواطنين الأحرار، بل من بين المواطنين الميسرين، وكانوا يكتبون للأغنياء الذين يستطيعون شراء كتبهم أو مكافأتهم بطرق أخرى، حتى فى بريطانيا اليوم، تهيمن الطبقة الحاكمة، وأعوانها المقربين والمقلقين فى الطبقة الوسطى السوق الحقيقية لكتب التاريخ، ولذلك نجد أن الناشرين يحرصون قبل كل شىء على إصدار كتاب التاريخ التى تتفق ومصالح الطبقة الحاكمة وتتلائم مع وجهة نظرها.

والمؤرخ اليوم لا يسجل كل الوقائع التى تمر عليه، بل يختار من فيض الأحداث ما يراه جدياً بالذكر، وفى الغالب يتأثر اختياره قليلاً جداً بنزعاته الشخصية ويتأثر تأثراً كبيراً جداً بالتقاليد السائدة والمصالح الاجتماعية، وإذا استثنينا من حسابنا المذكرات الشخصية واليوميات، لوجدنا أن الحدث الجدير بالذكر، هو حدث اجتماعي، تمليه المصالح المشتركة للجماعة كلها، أو بمعنى أدق تمليه الطبقة الحاكمة فى كل مجتمع.

ونجد من ناحية أخرى، أنه بقدر ما يذكر المؤرخ من أحكام فى روايته التاريخية، بقدر ما تتحدد القيم بطريقة اجتماعية،

وقد كتب قديماً كاهن المدينة لاكش^(١) السومرية فضلاً عن هزيمة مدينته على يد منافستها المدن لأخرى يتحدث فيها عن المأساة بوصفها عدواناً غاشماً لا مبرر له، وكان المؤرخون المصريون والبابليون والآشوريون ومن جاء بعدهم ينظرون فى الحروب والغزوات من زاوية قومية صرفة، ويفسر التاريخ الآشورى تدمير سومر المروع ومذبحة العالميين Elamits على أنها عقاب وتأديب

(١) كانت من أكبر مدن السومريون، وقد اشتمل حكمها ٢٩٠٠ ق.م، إلى ٢٧٥٠ ق.م تقريباً.

للذين تمردوا على الإله القوى آشور، وهم فى هذا التفسير يركبون صهوة
الجمعية مثلهم مثل الكاتب الإنجليزى Seeley فى كتابه «توسع
إنجلترا»، والواقع أن الكاتب حين يحاول التخلص من أى تحيز أو انعطافات
معينة ويسعى إلى اتخاذ موقف الجانب الآخر، فهو غالباً ما يقع فى العاطفة
المجردة، وعندما وصف تاكينوس الغزو الرومانى لاسكتلندا، فسر لحالة البريتون
فى نزاهة واضحة، ولكنها خلت من كل ما يتفق مع الظروف الفعلية الى
كانت سائدة بين قبائل البدو الشمالية وكما كشف عنها علم آثار ما قبل
التاريخ والدراسة النقدية المقارنة للأدب الكلتى Celtic.

وقد خضع اختيار المؤرخين للأحداث الهامة، للعوامل السابقة الذكر وإن
كانت آثارها تتباين بعضها عن البعض، لأنه تبعاً لاختلاف الطبقات الحاكمة
تختلف مصالحها أيضاً ومن ناحية أخرى يتأثر اختيار الأحداث بالتقاليد المرعية
فى تدوين التاريخ ذاته، ولا يخفى على أحد من رجال البنوك والصناعة فى
أمريكا ودول غرب أوروبا لا يهتمون بالحروب بالقدر الذى نجده فى كتب
التاريخ، فنجد أن المؤرخين المحترفين يأخذون عن هؤلاء السادة الفكرة القائلة بأن
الحرب هى لب التاريخ وموضوعه الرئيسى. ويوالون محاولتهم لإقناع سادتهم
المترددin بأن يهتموا بالحرب ومن بين هؤلاء السادة الذين يمتازون بالنجاح
الفائق والشخصية المتميزة هنرى فورى الذى وجد الجرأة اللازمة ليقول : «إن
التاريخ دجل».

وليس اختيار الأحداث الجديرة بالتسجيل تقليداً حديثاً، بل هو قديم
وسابق على ظهور الكتابة، فكما سبق أن ذكرنا، كانت القبائل البربرية

والتوحشة، تحتفظ بتسجيل ملا تراه هاماً من الأحداث، وكانت قبائل الهنود الأمريكيين ترى أن أهم الوقائع هي الحروب والمعاهدات وحملات الصيد الموفقة والمنجاعات والمراسيم الدينية الكبرى وكان لهذه التسجيلات قيمة قيمة عملية لدى الأفراد أنفسهم، إذ كانت بطولا الأجداد في الصيد والحرب والسحر مصدر عزة وفخر للمرء. وفي قبائل كواكيوتل Kwakiuti ب كولومبيا البريطانية حيث نتوقف مظاهر العزة على مقدار الكرم الذى يديه المرء فى منافسات تقام لهذا الغرض، يعهد الزعيم الطموح إلى أحد مواليه بأن يعدد ما أخذ الزعيم من هدايا وما قدم فى مقابلها. ويتداولون فيما بينهم قصص البطولات وجلال الأعمال حتى ولو كانوا يفتقرون فى الواقع للحافز الشخصى الذى يدفع نحو تحقيق هذه البطولات.

وكان نظم الشعر من العوامل المساعدة فى تذكر الأحداث حين كانت الكتابة غير مستعملة. وكان ذلك من الأسباب التى أدت إلى ظهور ملاحم البطولة والمعلقات والقصص الشعبية، وكانت تلك التقاليد الشعرية المنقولة عن طريق الرواية، يخلو من ضوابط المنافسة التى كانت تفرض دقة معينة على أشعار البولونيزيين وغيرهم من السلالات، وكانت المبالغة مستحبة فى الإشادة بالمفاخر والأعجاد وفى إثارة حواس المستمع وانتباهه.

وهكذا دخلت فى المؤرخات الأولى عناصر الملحمة والقصة الشعبية، ومن الأمثلة الشائعة على ذلك ما جاء فى التوراة مثل أغنية ديورا وسفر «قضاء». وتستعين القبائل البدائية بالأساطير فى تفسير أسباب وزصول وعادات وشعائر وأنظمة القبيلة وفى تكوين فكرتها عن «العالم» بقدر ما يكون لديها من

نظرة عامة لهذا العالم. ويأخذ ذلك شكل تأريخ للأحداث التي وقعت منذ أزمان
سحيقة والتي يعتقدون أنها من فعل الآلهة والحيوانات والكائنات الخترافية،
ومازالت مصادر الأساطير مثار جدال كبير، إلا أن وجهة النظر العلمية تضعها
في مصاف القصص الخرافية، وقد اشتملت المؤرخات الأولى على عدد لا
يحصى من الأساطير، وحفل العهد القديم بكثير منها خاصة في إصحاحاته
الأولى مثل قصة الخليفة وقصة نوع ورج بابل.

وبعد اختراع الكتابة في العراق القديم كان الملوك يلجأون إلى تسجيل
مآثرهم وأعمالهم وانتصاراتهم الحربية عند تكريس وتأسيس المعابد ومن المحتمل
أنهم كانوا يفعلون ذلك لإبقاء هذه المآثر والأعمال والبطولات ماثلة أمام عيون
الآلهة تأكيداً لدوام أفضالها. (كان الملك يعلن الحرب تلبية لمشیئة الآلهة، في
حين كانت الاتفاقات تعقد وتبرم باسم الآلهة وليس باسم ملوك الدول
المتنازعة) وقد حققت هذه النقوش الملكية منفعة مزدوجة، فهي مصدر لمادة
تاريخية مفيدة، وعامل في تحديد درجة أهمية الحدث، وقد تطورت هذه
النقوش بعد حوالي ألف سنة إلى شكل منسق لأخبار الملوك في كل عهد،
وقد سجل ملوك الآشوريين وملوك بابل في زهو مفرط وعلى نمط إخباري
بياناً بالمعابد التي شيدها والخدمات التي قاموا بها والانتصارات التي أحرزوها
في الحروب على الأخص.

وظهر - قبل ذلك بزمان طويل - نوع من «تاريخ العالم» على هيئة أخبار،
تتناول في سردها العهود والأسرات الملكية، ولدينا اليوم من آثار ذلك، ما يطلق
عليه اسم قائمة الملك السومري التي جمعها كاتب مجهول الاسم حوالي سنة
٢٠٠٠ قبل الميلاد، وتبدأ تلك الوثائق بقصة الخليفة وهي تشبه إلى حد كبير
ما جاء في سفر التكوين، ويلى قصة الخليفة قوائم بأسماء الأسر الملكية التي

حكمت قبل الطوفان، ثم قصة فيضان شبيهة أيضاً بقصص التوراة، ثم تذكر هذه الوثائق فى أسلوب أكثر ركاكة أبناء ملوك العرب التى يقال إنها مارست السيادة على كل مدن العراق الأسفل (بابل فيما بعد) وتناولت بالحديث عهد كل ملك وفى بعض الحالات القليلة تعرضت لحياة هذا الملك أو ذاك.

والجزء الأول من تلك الوثائق القديمة أسطورى محض، أما الأجزاء التالية فتقوم على أصول معقولة إلى حد ما باستثناء بعض الفقرات المقتبسة من الملاحم. ورغم انعدام الأدلة المادية التى تؤيدها إلا أنه فى الإمكان استنتاج صحتها، ومن المعروف أن السومريين القدماء لم يؤرخوا أحداثهم بعصر معين كما نفعل الآن. وأول من أخذ بنظام التقويم هى الإمبراطورة البابلية الجديدة^(١) إذ اتفق ملوكها على أن يكون وصول نابونيدس Nabyunidus عام ٧٤٧ ق.م نقطة البدء تقويم الأحداث التى توالى علبى تاريخ الإمبراطورية عقب ذلك. أما النظام الذى كان متبعاً فى المدن السومرية فهو تسمية السنة بأهم حدث وقع خلالها فيقال مثلاً، «عام بناء معبد الإله !». «عام حفر القناة ف»، «عام تدمير المدينة س على يد الملك»، وكان ذلك فى حد ذاته إبراز الأحداث ذات الشأن، وأرخوا العقود بأسماء السنوات، كما كانوا يؤرخون الوثائق بالسنة كذا من عهد الملك فلان.

وأياً كانت الظروف ومع اتساع دائرة التعامل بالقروض ذات الفائدة والإيجارات، استدعت مصلحة العمل إعداد قائمة بالسنين وفقاً لتواليها المنتظم لكي يسهل حساب الفوائد المستحقة، وكانت كل مدينة تختلف عن الأخرى فى ملوكها وفى أسماء السنين بها، ولكن انتقال المواطنين من دولة إلى أخرى

دعنى إلى ضرورة التوفيق بين النظم المحلية العديدة، وهذا ما قامت به قائمة الملك، ولكنها لا توضح الدوافع العملية إلى ظهور مثل هذا النوع وإن كنا سنفصل فى الفصل الرابع أن واضع هذه التواريخ كان يهتدى بنظرية أيضاً من التواريخ، ولا شك أنها لم تكن أول قائمة من هذا النوع.

وسار تدوين التاريخ المصرى القديم على طريقة مشابهة لما سبق مشتملا على أخبار الملوك، التى عبرت عنها نقوش المقابر لتخليد أعمال السالفين، وبعد أن عرفت بعض الشعوب الشرقية طريقة الكتابة وساستقرت فى دول متحضرة، شرعت فى تدوين تاريخها وأخبارها بطريقة ماثلة فى شكلها ومحتواها للطريقة المصرية وطريقة بابل وكان للطريقة الأخير أثر واضح كبير إذ أخذتها معظم الدول المتعاقبة بل كانت نجحت مكتبة ؟؟؟ للاستعانة بهم فى بادئ الأمر.

تطبيق ظاهرة تاريخية

من المستحسن أن نوضح نوع الحركة التاريخية التي نحن بصدد الحديث عنها، بمثال نحصل عليه عن طريق عزل عامل واحد من عوامل العملية التاريخية، وإنا إذا اختار التكنولوجيا - أى الأدوات والآلات المستخدمة فى الإنتاج - فلا يعود ذلك فقط إلى أنى من علماء الآثار ويعتمد على التصنيف الذى يركز على هذا العامل، ولكن يرجع أيضاً وعلى وجه الخصوص إلى أن تناول هذا العامل أمر مستطاع، ويسير فى البحث الأثرى، ولأنه من الممكن انتفاء تطوره خلال زمن طويل لا يتيسر لأى عامل آخر، وسوف يتضح من عرضنا للموضوع أننا لا نفعل العوامل تالآخرى، وسنتاقتش فى الفصل الأخير من هذا الكتاب إنى أى حد تعتبر التكنولوجيا العامل الحاسم فى المدى البعيد.

وما لا يقلل الشك، أن البشر منذ أن وجدوا على ظهر البسيطة، اقتحموا عالم الطبيعة المحيطة بهم وتركوا آثارهم فيها بفضل الأدوات التى صنعوها بأنفسهم، ولقد ارتقت سيطرتهم على الطبيعة ووصلت إلى هذه المرتبة الرفيعة التى أشرنا إليها فى الفصل السابق، مع تحسن هذه الأدوات وبلوغها درجة عالية من الاتقان.

ومنذ الوقت الذى ظهر فيه الإنسان، أى منذ نصف مليون سنة تقريباً، كانت الأدوات المصنوعة من الحجر هى أفضل ما استخدمه الإنسان القديم خلال ٩٨ ٪ من حياة الجنس البشرى، ولهذا السبب، يضع علماء الآثار العصر الحجرى على رأس قائمة العصور التاريخية ويطلق على هذا العصر اسم العصر الحجرى القديم أو العصر البيولوسى^(١) Palaeolithic. وقد يستفد الإنسان

(١) هو العصر الرابع فى الترتيب الجيولوجى .

زمنًا طويلًا حتى يصل إلى المهارة الفعلية في استخدام هذه المادة، وكى يحدد أنواع الأدوات التى يسهل صنعها من الحجر، وكى يدخل التحسينات على طرق صناعتها.

وبعد ٤٠٠,٠٠٠ سنة على وجهة التقريب، توصل الإنسان إلى صناعة أدوات متقنة مثل السكاكين، والمكاشط، والحفارات، والمدقات، والمخارز، والبلط، ثم استخدم هذه الأدوات بدورها فى صنع أدوات أخرى من الخشب والعظام والقرون والعاج، ومن هذه المواد أيضًا صنع الإبر والأقواس والسهام والشخص والمجاديف فى بعض الأحيان... ولم يعتمدوا فى صنع هذه الأدوات إلا على قوتهم البدنية، كما اعتمدوا فى غذائهم على القنص والجمع.

ومنذ حوالى ١٠,٠٠٠ سنة بدأت مجموعات بشرية صغيرة فى زراعة القمح وبعض النباتات، وتربية الأغنام وغيرها من الحيوانات، وأخذوا يواجهون خلال ممارستهم لهذه الأعمال، قوى طبيعية دفعتهم إلى البحث عن وسائل إخضاعهم ووضعها فى خدمتهم فإذا كان نمو بذرة القمح أو الشاة الصغيرة خاضعًا أصلاً لميكانيكية الكيمياء الحيوية، فقد أصبح حالياً موضوعاً تحت إشراف الإنسان وتوجيهه بغرض إنتاج كميات أوفر من القمح أو أعداد أكبر من الأغنام، ويطلق العلماء المتخصصون فى حياة ما قبل التاريخ على هذه المرحلة اسم ثورة العصر الحجري، ويعتبرون بداية تربية الماشية وزراعة النباتات، تحديداً لبدء العصر الحجري الجديد.

وتوصل الإنسان فيما بين ٤٠٠٠، ٣٠٠٠ قبل الميلاد، إلى صهر النحاس وسبكه، وخلطه أحياناً بالقصدير وبعض المعادن الأخرى، وبذلك نشأ عصر أترى جديد هو العصر البرونزى، وتمكن الإنسان من صنع أدوات متينة

طويلة الاحتمال، علاوة على ابتكار أنواعاً جديدة منها، مثل المنشار، الى كان بمثابة أداة فعالة مكنت الإنسان وقتئذ من صنع المعجلات وصواري القوارب، ومن المحتمل - في هذه الفترة - أن يكون الإنسان قد عرف استخدام الثيران والحمير وربما الخيول في جر المحاريث وعربات النقل، وعربات الركوب، والاستفادة من الريح في دفع القوارب الشراعية، وأدى ذلك بالتبعية إلى تحرير الإنسان من أداء بعض الأعمال الشاقة المضنية في النقل والزراعة، ولعب تحسن وسائل الحركة دوراً كبيراً في هذا الشأن، وكان النحاس (وأكثر منه البرونز) معدناً ثميناً للغاية، وكان يعتبر نادراً،

ومع سنة ١٢٠٠ ق.م، دأبت وانتشرت طريقة صهر الحديد وطرقه، وهذا يميز بداية العصر الحديدي، وحلت الأدوات المعدنية محل الأدوات الحجرية ففي العصور السابقة على هذا العصر الجديد الناس الباهظ التكاليف والبرونز الى يكلف أكثر من النحاس عن إحداث مثل هذا الانقلاب في مادة الأدوات واشتغل في صناعة الأدوات المعدنية عدد كبير من العمال، ظهرت من بينهم طائفة ذات كفاءة ممتازة استطاعت أن تستحدث أنواعاً جديدة ج، وشهدت القرون الخمس التي بدأت بعام ٦٠٠ قبل الميلاد، موجة متعاضمة من الأدوات المبتكرة مثل ملاق النار ومقصات الجز وفارة النجار والمناجل والجاروف وما إن جاءت بداية العصر الحديث حتى كانت الأدوات اليدوية قد وصلت إلى أشكالها الثابتة وتميزت تلك الحقبة بصورة جلية باستخدام الثيران والحمير في تشغيل طواحين الغلال وعصارات الزيوت وآلات دس الخامات حوالى سنة ٥٠٠ قبل الميلاد وبعد ذلك في عام ٦٠٠ ق.م تقريباً استخدمت هذه الحيوانات أيضاً في إدارة الآلات الرى وتوصل الإنسان قبل بداية عرصنا الحديث إلى استغلال القوى المائية في إدارة طواحين الغلال.

وقد يتخيل البعض أن ذلك كان بداية مرحلة جديدة من مراحل إنتاج القوى إلا أن تأثير ذلك تأخر حوالى ألف سنة، وقد ظل استخدام القوى المائية فى ردارة طواحين الغلال حتى عام ١١٠٠ بعد الميلاد، وقد عرف تطواحين الهواء فى إيران قبل سنة ٧٠٠ وف نورمانيدى بعد سنة ١٠٠٠ واستخدمت أوروبا فى العصور الوسطى القوى المائية فى الطحن وغيرها من الأغراض وفى ذات الوقت تقدمت كثيراً صناعة الساعات والمضخات الماصة وجعلت أفران الصهر الميكانيكية التى تدور بقوة دفع المياه من الممكن لأول مرة صهر الحديد وطرقه أيضاً، وعرف القرن السادس عشر صناعة المدفع والاسطوانات وصنعت أنابيب الخضات فى القرن السادس عشر من الخشب ومنه أيضاً كانت تصنع أجزاء الآلات مثل طواحين الهواء وطواحين

ومهد ذلك لظهور مرحلة جديدة فى استخدام التكنولوجيا قائمة على استغلال مصادر الطاقة الحرارية المختزلة فى جوف الأرض مثل الفحم والغاز الطبيعى والزيت ويبدأ العصر الفحمى باستخدام الوقود المعدنى بدلا من الوقود النباتى فى صناعة المعادن (صهر الحديد حوالى ١٧٠٠ طرقه فى ١٧٨٣ وصناعة الصلب عام ١٨٥٦) وتتميز بداية هذا العصر أيضاً باستخدام البخار فى إدارة أول آلة بخارية لصرف الماء عن المناجم ثم آلة نيوكومن Newcomen عام ١٧٠٥ ثم آلة وات James Watt عام ١٧٧٠ وتبع ذلك استخدام البخار فى إدارة آلات المصانع وأخيراً القاطرات والسفن، وفى تلك الأثناء أيضاً تحولت الآلات المصنوعة من الخشب إلى أخرى من الحديد والصلب واختراع العلماء آلات جديدة تعمل بسرعة أكبر، ثم افتتح الدينامو والمحرك الكهربائى عصرًا ثانياً أعقبه عصر ثالث هو عصر آلات الاحتراق الداخلى.

هكذا لخصنا فى الفقرات السابقة تلخيصاً موجزًا تتابع عدة أحداث تاريخية هامة، ولا ترجع صفة الانتظام فى هذا التتابع لأن عرض الأحداث جاء وفقًا لترتيب حدوثها فحسب بل وهذا هو الأهم أنها تتلاحق بشكل منتظم. تتحرك فى اتجاه واحد وتشكل تناسقًا مترابطًا.

ولنأخذ مثالاً يوضح ذلك، لم يكن من الممكن اختراع الآلة البخارية إلا بعد التوصل إلى طريقة سبك الحديد واختراع المضخة وصنع العجلة على الأخص ومن المحقق أن الاسطوانات المصنوعة من البرونز كانت كذلك.

١- أهمية دور مصر الحضارى

انتقد آرنست باركر المؤرخ العالمى آرونولد توينبى لتخصيصه فى فهارس أجزاء موسوعته مساحة لإيجلثرا تبلغ سدس المساحة التى خصصها : لمصر. ورد العلامة توينبى على النقد بالقول بأن المصادفة وحدها هى التى جعلت مساحة فهرس إيجلثرا سدس المساحة المخصصة لمصر من الفهارس، ولو كان أساس تخصيص الفهارس ستين جزءاً ولمصر التسعة والخمسون جزءاً الباقية.

ذلك لأن مصر - كما يقرر الأستاذ توينبى - ظلت محور التاريخ العالمى ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة من تاريخ العالم الحضارى البالغ خمسة آلاف سنة. أى أنها قد قامت بالدور الرئيسى على مسرح الحضارة العالمية بنسبة سبعين فى المائة من تلك الفترة، ولم ينقطع دورها الحضارى خلال العصورين المسيحى والإسلامى:

أولاً : منحت مصر فكرة الرهينة للعالم المسيحى، وهى التى صاغت اللاهوت المسيحى.

ثانياً : لما أسلمت جمهرة المصريين الساحقة، أصبحت قلعة العالم الإسلامى، ولولا مصر لامت الحضارة الإسلامية من الوجود وتحطم كل العالم الإسلامى بأسره، فإنها هى التى حمته من الصليبيين والتتار.

ثالثاً : صانت مصر الثقافة الإسلامية، وفى ربوعها ترعرعت ونمت وازدهرت. وما برحت مصر قلب الإسلام وفكره. وما انفكت أكثر دول العالم الإسلامى إقبالا على الانتهاال من معين الثقافة الغريبة، ولكن مع الحفاظ على ذاتيتها المميزة بفضل قدرتها العجيبة على استيعاب الثقافة الأجنبية وتمثيلها.

ويقع الأستاذ توينبي بأن الحضارة قد ازدهرت منذ سبعة آلاف سنة في الجزء الأدنى من وادي النيل. ولا تزال الأهرام تحمل منذ خمسة آلاف سنة الدليل الناطق عن وجود منشئها وإعجازهم الفني، وأن الفنانين المعاصرين ليتوقعون بقاءها مئات آلاف أخرى من السنوات القادمة، ولا يستبعد أن تظل قائمة بعد فناء الإنسان نفسه.

وتسلم جمهرة المؤرخين بأن مصر هي أول بلد انبثقت من الثورة الحضارية، ولم يتفوق على تأثيرات هذه الثورة على التقدم الإنساني إلا ما حققته البشرية في إبان المائتي عام الأخيرة. بيد أنه لا يخفى أن أعظم كشف حضارى حققه الإنسان منذ أن استوى على الأرض بشراً سوياً قد تحقق بمصر، وأعنى به الزراعة، ولم تنقطع رسالة مصر الحضارية في أية مرحلة من مراحل تاريخها العريق، واتصل دورها المرموق في الحضارة الإنسانية على الرغم من تقلبات الزمان وعوادي الدهر.

فصل الحضارة المصرية

استعرض ارنولد توينبى الآراء المضاربة عن أصل المصريين وخلص من ذلك القول بأن المصريين نتاج اختلاط تم بين : عنصر هندي/أوروبي وفد من البنجاب والهضبة الإيرانية، مع عنصر لبني، وآخر من أفريقيا الشرقية.

وتكونت فى بداية الأمر ألوف من القرى الصغيرة تستقل إحداها عن الأخرى، ويجمع سكانها بين حرفتى الصيد وزراعة الحبوب والخضر، ولكل قرية زعيمها وألقتها المحلية. ثم تطورت أمور أولئك السكان فاقترضوا على الزراعة وحدها. وعرفوا استخدام المعادن. وتبادلوا عروض التجارة مع آسيا الغربية وأفريقيا الشرقية.

لكن تباينت معيشة سكان وادى النيل الـ - ومصيرهم عن سكان بلاد العالم الأخرى التى كون سكانها قرى ومستعمرات. وذلك لوجود عاملين أساسيين:

الأول: البحر شمالا وشرقا، والصحراء غربا وجنوبا، فكان أن أضفى ذلك على سكان الوادى الحماية فانصرفوا للنهوض بمستوياتهم المادية والمعنوية فى أمن وطمأنينة، واستطالت حضارتهم خلال فترة تقع بين عامى ٥٠٠٠ ق.م و ٣٥٠٠ ق.م.

الثانى: النيل - إذ دفع الناس للاستقرار فى أرض محددة بفضل توافر المياه. كما ربط بين أجزاء واديه فأخذ سكانه يتنقلون فى يسر وسهولة بين القرى. يتبادلون الآراء والسلع، ويندمج بعضهم مع البعض الآخر، مما أرحص بوحدتهم فى أمة ودولة.

واقتضت حراسة جُسُور النيل وتوزيع مياهه وضرورة استتباب الأمن الداخلي والخارجي أن تتجمع القرى إلى أن تكونت مملكتان : شمالية وجنوبية، وأغارت الشمالية على الجنوبية فتحقت وحدة البلاد للمرة الأولى حوالى عام ٤٢٤٠ قبل الميلاد. لكن لم يطل الأمر بالوحدة سوى بضعة قرون ثم انفرط عقدها وعادت المملكتان إلى التناوب، إلى أن تمكن الملك «نعرمر» عام ٣٢٠٠ ق.م من تكوين مصر المتحدة.

وها هنا - كما يقرر توينبى - يتبين صدق عبارة المؤرخ هيرودتس «مصر هبة النيل». ففي غضون فترة تقع بين عامى ٦٠٠٠ و ٣٥٠٠ قبل الميلاد انبعثت فى وادى النيل الأدنى أمة متحضرة كونت دولة. وتم ذلك فى وقت كانت فيه أوروبا ومعظم آسيا الغربية تسكنها جماعات مبعثرة من صيادى العصر الحجرى. فمن الثابت أن مصر حظيت قبل عهد الأسرات بوقت طويل بقسط عظيم من الارتقاء الحضارى، انبعث فى الدلتا - فى بداية الأمر - ثم انتشر منها إلى بقية أنحاء البلاد، ويطالعنا من المنجزات الحضارية للتاريخ العصرى المبكر، علم الكتابة، والمكايل والموازين والمقاييس والهندسة المعمارية والتجارة والحداثة والصباغة، والغزل والنسج، والمعرفة الحسائية، واختراع التقويم والزراعة الموجهة، والطب والكيمياء.

وإلى الصفوة المثقفة المصرية - وهى أولى مثيلاتها فى العالم، يرجع ابتكار نظام الرى الدقيق الذى ما برحت مصر تسير على نهجه - فى جوهره - حتى الآن. ويفضل تقدم العلوم الرياضية أمكن بناء الأهرام والمعابد، والمقابر وقياس الأراضى بعد الفيضان. تقدم يرجع إلى دورة النيل وإلى صفاء سماء مصر.

وإذا كان التقويم الشمسى أعظم كشوف مصر الحضارية - بعد الزراعة - فإن الكتابة أعظم مخترعاتها.

وأخيراً، فإنه فى غضون فترة خمس مائة سنة تقريباً - تقع بين تولى
نعمر/ مينا عرش مصر وتولية خوفو ثانى ملوك الأسرة الرابعة - حقق المصريون
تقدماً تكنولوجياً رائعاً لا يجد له نظيراً، إلا فيما أنجزته البشرية خلال المائتى سنة
الأخيرة. ويعتبر الأستاذ توينبى تشييد الأهرام شاهد صدق عن مدى توفيق
الإدارة المصرية فى تعبئة كفايات البلايد الفنية والاقتصادية والإدارية لإنجاز هذا
المشروع الرائع.

ولقد اصطلحت جمهرة المؤرخين على تقسيم التاريخ إلى عصور مادية
الطابع. العصر الحجري، عصر البرونز، عصر الحديد، عصر الآلات، عصر
الذرة، بيد أن آخرين يرون أن العامل الروحى لا يقل أهمية عن المادى، إن لم
يفقه. وهذا ما دعا المؤرخ العالمى توينبى إلى تفسير الأحداث التاريخية تفسيراً
استخدام فيه العاملين : المادى والروحانى لا على السواء. والمنجزات الحضارية
المادية أقدم عهداً بكثير جداً من تطور البشرية الروحانى. إذ ترجع أولى آلات
الإنسان المادية إلى أبعد من مليون سنة على حين لا يجاوز عمر منجزاته
الروحانية الخمسة آلاف سنة، وقد انبثقت فى وادى النيل الأدنى.

ولما تحققت وحدة البلاد الأولى حوالى عام ٤٢٤٠ ق.م (على أرجح
الأقوال) انبثقت الدولة المركزية وأصبح لها سلطان ملموس على عقول الناس،
وسيطرت على تصرفاتهم ومنتجاتهم. وتجسدت هذه القوة فى ذاتية الملك الذى
غدا إلهاً ذا أهمية بالغ فى حياة الناس. فالتطور السياسى قد أثر تأثيراً ضخماً من
فى تطور البلاد الدينى، كذلك تأثر الدين بالتطور الاجتماعى، وفى ظل الاتحاد
البلاد الثقافى حوالى عام ٣٣٠٠ قبل الميلاد. انبثقت فكرة الحكم عن طريق
القسط (أى العدالة والحق، ماعت)، وأصبحت دعامة الحكم المصرى وعماده
حتى الآن.

وصفوة القول، كانت مصر طوال ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة (من عام ٤٥٠٠، ١٠٠٠ قبل الميلاد) بمثابة «مشتل» ترعرت فيه القيم الروحية والفكرية التي تسامت بالبشرية. ولولاها لتجمد الفكر البشرى وأصبح الطعام شغل الإنسان الشاغل.

تطور الحضارة المصرية

ليست البيئة فى رأى العلامة توينبى هى العامل الإيجابى فى قيام الحضارات، وإن كانت، بلا ريب، عاملا عظيم الخطر فى التشكيل الثقافى، إذ لا يزال هناك عاملا لا يمكن تحديده. سيكولوجى فى طبيعته، وهو أهم عوامل انبعاث الحضارات وأشدها ارتباطا بالقضاء والقدرة واستخلص الأستاذ توينبى من دراسة فكرة مؤداها أن الإنسان قد حقق الحضارة. لا نتيجة لمواهب بيولوجية، لكنها حققها استجابة لتحدى موقف ذى صعوبة خاصة استثار الإنسان لبذل جهد ما، لم يذله من قبل. وكان انبعاث الحضارة المصرية وتكوينها أوضح مثال ساقه تأييدا لرأيه.

فبينما كان الثلج يغطى أوروبا الشمالية حتى جبال «الهازر» وكانت الثلوج تتوج جبال الألب والبرانس عمل الضغط العالى للمقطب الشمالى على إحالة الزوابع المطيرة تجاه الجنوب، وكانت الأعاصير التى تخترق أوروبا الوسطى تمر فى ذلك الوقت فوق حوض البحر المتوسط وشمال الصحراء الكبرى وتسقط فى طريقها دون أن تعترضها جبال لبنان، مارة عبر العراق وبلاد العرب إلى فارس والهند، فكانت الصحراء الجدياء تنعم، فى ذلك العهد، بهطول الأمطار بانتظام. وتبعاً لذلك يتوقع ازدهار الأراضى وكثافة الإنبات فى شمال أفريقيا وبلاد العرب وفارس ووادى السند على غرار ازدهارها اليوم فى شمال البحر الأبيض المتوسط.

وكان من الطبيعي أن تتكون المراعى البهيجة فى شمال أفريقيا وجنوب آسيا كثيفة السكان مثل سهول أوروبا الحالية، وبديهي أن يحرز الإنسان فى ظل هذه البيئة المواتية تقدماً أعظم مما يحزره زميله المحصور بين الثلوج، بيد أن المنطقة الأفريقية الآسيوية قد أخذت عقب نهاية العصر الجليدى، تكابد تغييراً فى أحوالها الطبيعية مبناه انجماها نحو الجفاف، وإزاء الجفاف التدريجى الذى ترتب على تحول الأمطار صوب الشمال (وذلك كلما تقلصت جبال أوروبا الثلجية) أصبح على سكان الهضبة الليبية الصيادين - الذين تأثروا بهذا التغيير أن يختاروا أحد أمور ثلاثة:

الأول: التحرك نحو الشمال، أو الجنوب، مع صيدهم متبعين المنطقة المناخية التى ألفوها.

الثانى: البقاء فى أماكنهم الأصلية التى تحولت إلى أراض جدداء ويعنى هذا أن يعيشوا حياة نعسة كتفمين بما يصيدهونه من الحيوانات التى تقاوم الجفاف.

الثالث: البقاء فى مواطنهم والعيش عن طريق استئناس الحيوانات.

وأخيراً، ثمة جماعات استجابت لتحدى جفاف مواطنها الأصلية بتغيير مواطنها وطريقة معيشتها معاً، وكان رد الفعل هذا - المضاعف النادر - هو العمل ذا الطاقة الدافعة الذى خلق الحضارة المصرية. خلقها بين ظهرانى المجتمعات البدائية التى كانت تعيش فى المراعى الأفريقية السائدة فى طريق الزوال، تحت تأثير الجفاف الذى ترتب عن تحول مجرى الرياح.

ولقد تمثل التغيير فى طريقة معيشة الجماعات الخلاقة فى تحويلها الشامل من جامعى طعام وصيادين إلى زراع. وهذا لعمري تغيير هائل إلى

زقصى الحدود، إن قارنا الاختلافات الطبيعية بين المراعى التى هجرها أولئك الصيادون : لجفافها : وبين يبتهم النهرية الجديدة التى استقروا فيها .

وكان وادى النيل الأدنى ، عند استقرار الرواد أجداد المصريين الأبعدين ، يختلف اختلافا تاما عنه فى الوقت الحاضر، إذ كان المطر يسقط عنه بغزارة وكانت الدلتا مستنقعا يفيض بالمياه ويحتمل أن النيل الأدنى فى جزئه الواقع فوق الدلتا كان يشابه بلاد النيل الأعلى عند بحر الجبل فى المديرية الاستوائية بالسودان، وأن الدلتا نفسها كانت تشابه المنطقة التى حول بحيرة «نو» حيث تمتزج مياه بحر الجبل بمياه بحر الغزال . ولكن بينما استطاع رواد الحضارة المصرية أن يخضعوا الطبيعة الفضفاضة للإرادة البشرية فاخترت بفضل جهودهم مستنقعات الأدغال وحلت محلها مجموعة منسقة من القنوات والمدرجات والحقول، وذلك بفضل استجابتهم لتحدى البيئة، فإن أسلاف قبائل الدنكا والشوكا والنوير الحاليين قد افترقوا وقت ذاك عن جيرانهم الشماليين رواد انحضارة المصرية، وذلك باتباعهم أقل السبل وعورة، إذ استقروا فى السودان المداى فى نطاق منطقة الأمطار الاستوائية، ولا تزال سلالانهم تعيش هناك إلى وقتنا هذا نفس معيشة أسلافهم الأبعدين .

إذ لا شك فى أن تلك القبائل النيلية، وأصلها يرجع إلى الهضبة الليبية كما يقرر توينبى . تتصل بالمصريين القدماء من حيث المظهر والقدر ونسب الجمجمة واللغة، وتتظم فى شعائر طوطمية، ويبدو كما لو أن التطور الاجتماعى بين هذه القبائل المقيمة على ضفاف أعالى النيل قد توقف عند المرحلة التى عبرها المصريون قبل أن يبدأ تاريخهم .

تحليل الحضارة المصرية القديمة .

يقرر الأستاذ توينبى أن دراسة المجتمع المصرى القديم تفصح عن حقيقة مؤداها أن ربع فترة حياته، وبقيدها بأربعة آلاف سنة، يعتبر فترة نماء، وفى بداية الأمر، تجلت القوة الدافعة فى السيطرة على بيئة طبيعية على جانب هائل من الصعوبة فأمكن تطهير مستنقعات الغالب وصرف مائها ثم زراعتها، وهى التى كانت تشغل أصلا الوادى الأدنى ومنطقة الدلتا، وكانت تصدد الإنسان عن زراعتها زراعة مثمرة.

ثم ظهرت طاقة هذه القوة الدافعة المطردة فى التوحيد السياسى المبكر للعالم المصرى فى نهاية عصر يعرف بعصر ما قبل الأسرات، وبلغت أوجها فيما أنجزته الأسرة الرابعة من الأعمال المذهلة. ويعتبر عصر الأسرتين الرابعة والخامسة ذروة ما حققه المجتمع المصرى من مآثر لا يشاركه فيها غيره مثل تنسيق العمل البشرى فى المشروعات الهندسية الكثيرة التى تتسلسل من استصلاح المستنقعات إلى تشيد الأهرامات. كذلك يمثل هذا العصر الذروة فى الإدارة السياسية وفى الفن، بل فى محيط الدين حيث تتولد الحكمة من الألم ووخز الضمير فإن ما يدعى نصوص الأهرام يشهد بأن هذا العصر قد رأى أيضاً منشأ حركتين دينيتين : عبادة للشمس، وعبادة أوزيريس واصطدامهما، والمرحلة الأولى فى التفاعل بينهما.

ثم كان أن انقطعت الدورة وبدأت مرحلة الانحلال فى فترة الانتقال بين الأسرتين الخامسة والسادسة (٢٤٢٤ قبل الميلاد). فإن تفتت المملكة المصرية الموحدة إلى عدد من دويلات صغيرة فى حرب متصلة بينها يحمل الطابع الذى لا يخطيء الخاص بعصور الاضطرابات. ولقد تلت عصر الاضطرابات

المصرى حوالى ٢٠٠٠-١٧٨٨ قبل الميلاد دولة عالمية أنشأتها العائلة الملكية المحلية فى طيبة وعززتها الأسرة الثانية عشرة حوالى ٢٠٠٠ - ١٧٨٨ قبل الميلاد ودالت الدولة العالمية بعد الأسرة الثانية عشر. وغزا الهكسوس مصر. إلا أنها استطاعت ردهم واستعيدت الدولة العالمية المصرية وعاصمتها طيبة. وتعتبر هذه الاستعادة الحدث الوحيد ذا المغزى فى التاريخ المصرى باستثناء ثورة إخناتون.

وإذا ما انتقلنا إلى دراسة التاريخ الدينى المصرى - وللعقيدة الدينية أهمية قصوى فى تكوين المجتمع المصرى وتطوره الحضارى - ألفينا نزعتين متنافستين: الأولى: ديانة أوزيريس، وقد وفدت من الدنا، وأوزيريس هو معبود ذو طبيعة أرضية وما تحت الثرى، أى أنه يمثل روح الإنبات التى تظهر فوق الأرض وتختفى تحتها على التعاقب.

الثانى: الشمس، ربّ السماء.

ولقد ارتبط هذا الصراع اللاهوتى بالنزاع السياسى والاجتماعى بين قسمين من المجتمع الذى انبعثت فيه العبادة. بل لم يكن هذا النزاع، فى الواقع إلا تعبيراً لاهوتياً عنه. وكان كهنة «أون = هليوبوليس» مسيطرين على رب الشمس (رع) وكانوا يصورونه بصورة الفرعون، على حين كانت عبادة أوزيريس ديانة شعبية.

فكان النزاع الدينى، من ثم، نزاعاً بين دين رسمى للدولة، وديانة شعبية تجتذب الإنسان المؤمن، وأهم فارق بين الديانتين - فى شكليهما الأصليين - هو الفارق فى المصير بعد الموت للذين وعدا بهما عبادهما: أولاً: كان أوزيريس يحكم جماهير الموتى فى عالم الأنشباح تحت الأرض.

ثانياً : كان رع على استعداد لأن يفقد أتباعه من الموت ويرفعهم إلى السماء . لكن هذا البعث كان قاصراً على القادرين على دفع الثمن ، وكان فى ارتفاع ، متصل ، حتى لقد أصبح الخلود الشمسى - فى الواقع - احتكاراً للفرعون وأولئك الأفراد من أعضاء بلاطه الذين يسهم هو باختياره فى معدات خلودهم ، وما الأهرامات الكبرى إلا نصب هذا المسعى لكفالة الخلود الشخصى عن طريق الإفراط فى البناء .

وكانت ديانة أوزيريس فى هذه الأثناء تزدهر . فإنه رغمًا عن ضالة الخلود التى تعد به عبادها ، إن قورن بالإقامة فى سماء رع العليا ، إلا أنه كان العزاء الوحيد الذى فى مكتة الجماهير التطلع إليه .

فكان المجتمع المصرى - والحالة هذه - ينقسم إلى أقلية مسيطرة ، وجماهير حاشدة ، ولقد أدرك كهنة «أون» هذا الخطر فحاولوا جب تأثير أوزيريس عن طريق إشراكه مع «رع» . لكن أوزيريس استحوذت لجماهير البشر على الطقوس الشمسية للخلود الإلهى .

وأهم أثر لهذا التوفيق الدينى بين العقيدتين يتمثل فى كتاب «الموتى» وهو مرشد كل فرد إلى الخلود الذى اتجهت إليه نفوس جميع أفراد المجتمع المصرى ، وقد ساد هذا الكتاب حياة المجتمع المصرى الدينية طوال مدة نهايته التى دامت ألفى سنة . وسيطرت عليه فكرة أن «رع» ينشد العدالة أكثر من رغبته فى الأهرامات ، وبدأ «أوزيريس» كقاض فى العالم السفلى ، يرسل الموتى إلى المصائر التى تستحقها حياتهم على الأرض .

ولقد ابتكر إختاتون معنى جديداً للإله والإنسان والحياة الطبيعية وعبر عنه فى فن وشعر جديدين ، وسعى من وراء ابتكاره هذا إلى أن يكرر ، دفعة

واحدة، الابتداع الدينى، الذى قامت به، دون جدوى الديانة الأورثوذكسية،
وهى ديانة الشعب.

وإذا كان التطور الدينى قد تم، أساساً فى شمال البلاد، فإن الجنوب
(وأعنى جنوب مصر العليا)، قد أبرز على مدار تاريخ الحضارة المصرية قولاً
وجهت خط سيره فى مناسبات ثلاث على الأقل.

الأولى، توحيد البلاد، للمرة الثانية، حوالى عام ٣٢٠٠ قبل الميلاد.

الثانية، إقامة دولة عالمية خلال أعوام ٢٠٧٠، ٢٠٦٠ قبل الميلاد.

الثالثة، طرد الغزاة البدو الهكسوس واستعادة الدولة العالمية حوالى عام ١٥٨٠
قبل الميلاد. وفى الواقع، يعتبر هذا الإقليم من العالم المصرى «مشتلاً»
للإمبراطوريات المصرية. وهى الحد الجنوبي للعالم المصرى الذى كان
معرضاً لضغط بلاد النوبة.

على أن القوة السياسية قد انكفأت إلى الدلتا خلال الجزء الأخير للتاريخ
المصرى، أى الستة عشر قرناً منذ انهيار الإمبراطورية المصرية الحديثة وتضعضع
المجتمع المصرى فى صورته التقليدية فى إبان القرن الخامس بعد الميلاد - أى
قبل الفتح العربى بقليل مثلما رأيت على جدار الانكفاء إلى الحد الجنوبي
خلال الألفى سنة السابقة.

ويؤكد توينبى أن المجتمع - والأمة والدولة مجرد عضوين من أعضائه -
يجابه أثناء حياته مشكلات متتابعة تفرض على كل عضو فيه أن يتولى حلها
لنفسه. وتعتبر كل مشكلة منها تحدياً لعضو المجتمع يفرض عليه محنة يجتازها.
وتؤدى تلك السلسلة من المحن إلى تمايز أعضاء المجتمع بالتدرج، بعضهم عن
بعض، ويستحيل - فى جميع الحالات - إدراك معنى سلوك عضو من

الأعضاء في غمار محنة خاصة، إلا بعد أن يؤخذ في الاعتبار تشابه سلوكه -
أو عدم تشابهه - مع سلوك زملائه، والا بعد أن ينظر إلى الخن المتلاحقة على
أنها سلسلة من الأحداث في حياة المجتمع بأسره.

وإذا كانت المجتمعات - لا الأمم - هي أساس الدراسة التاريخية الواضحة
المعالم، فلقد قسم العلامة توينبي المجتمعات للوفاء بأغراض دراسته إلى واحد
وعشرين مجتمعاً لم يتبق منها سوى خمسة مجتمعات هي : المسيحية الغربية،
المسيحية الشرقية «البيزنطية»، الهندى، الشرق الأقصى، الإسلامى. ويضيف
إليها مخلفات المجتمعات المتحجرة غير المعينة الشخصية مثل اليهود، وهذه
المجتمعات قد تولدت عن مجتمعات سابقة.

فالمجتمع الغربى تولد عن المجتمع الشرقى.

ومجتمع أوروبا الشرقية تولد عن المجتمع البيزنطى الذى انبثق عن الهلنى.
وانحدر المجتمع الهلنى عن المجتمع المينوى «مركزه كريت».

وتولد المجتمع الإسلامى عن مجتمع يدعو توينبى بـ «السندى» الذى
انحدر بدوره من المجتمع السومرى.

وتولد مجتمع الشرق الأقصى من المجتمع الصينى.

وعنده أن ثلاثة مجتمعات قد انبثقت من الحياة البدائية وهى : المصرى،
السورى، الصينى.

ويميز توينبى بين نوعين من المجتمعات:

الأول : مجتمعات يطلق عليها حضارات.

الثاني: مجتمعات بدائية عددها في الوقت الحاضر حوالي ستمائة مجتمع، وتحتصر في مناطق جغرافية ضيقة النطاق نوعاً ما وتضم عدداً من البشر صغيراً نسبياً.

ويسفه توينبي آراء المؤرخين الذين يؤمنون بوحدة الحضارة، وقد صنفهم في مجموعتين :

المجموعة الأولى: ينادى أصحابها بوجود حضارة واحدة فقط هي الحضارة الغربية، بمعنى أنهم ينكرون فكرة وجود إحدى وعشرين حضارة مميزة، ويلاحظ توينبي أنه بالرغم من اصطباغ المصورات الاقتصادية والسياسية بالصبغة الغربية، إلا أن المصور الثقافي لا يزال في جوهره على حاله منذ أن اتخذ المجتمع الغربي سبيله إلى الغزو الاقتصادي والسياسي للعالم بأسره. وفي وسع كل ذي عينين يصر بهما أن يشاهد ملامح الحضارات الأربع القائمة في الوقت الحاضر: المسيحية الأرثوذكسية، الهندية، الإسلامية، الصينية، لاتزال واضحة المعالم في المستوى الثقافي.

المجموعة الثانية : وهي حصيلة نظرية جديدة مستنبطة من التاريخ الطبيعي للأجناس البرية. تلك هي نظرية استقطار الحضارات التي بسطها «اليوت سميث» في مؤلفه «قدماء المصريين وأصول الحضارة» وكذلك «هـ. برى» في كتابه «أبناء الشمس - دراسة المراحل الأولى لتاريخ الحضارة». ويؤمن هذان المؤرخان بوحدة الحضارة على أساس معنى خاص: لا باعتبارها حقيقة الأمم أو الغد التي حدثت عن طريق الاستقطار العالمية الواسعة النطاق لحضارة مفردة هي الحضارة الغربية وحدها، ولكن باعتبارها حقيقة تمت منذ آلاف السنين بواسطة استقطار الحضارة المصرية. ويعتقد الكاتبان أن المجتمع المصري هو المجتمع

الفرد والأنموذج الوحيد الذى اتبعث منه هذا الشيء المسمى حضارة من غير معاونة من الخارج، وأن جميع مظاهر الحضارة الأخرى مستمدة من مصر، بما فى ذلك حضارات الأمريكتين التى لا بد وأن التأثيرات المصرية قد بلغتها عن طريق هاواى وجزائر الأيسترو.

وإن الأستاذ توينبى مع إعطائه فكرة «الاستطارة» حقها، لكنه يرى ضرورة إبراز الدور الذى قام به عنصر «الإبداع الأصيل» فى التاريخ البشرى. إذ ليس ثمة شك فى أن كثيراً من أهم المخترعات الأساسية للحياة المتقدمة قد اخترع مرة وأخرى فى عصر وفى بلاد بعيدة بعضها عن بعض. ذلك لأن أماكن مختلفة كانت قد وصلت إلى مراحل خاصة من التقدم الاجتماعى، تدعو الحاجة فيها لابتكار هذه المخترعات، ومن ثم ذلك أن الطباعة اخترعت - على حدة - فى كل من الصين وأوروبا فى القرون الوسطى، ذلك لأن المشابهات فى أفكار الإنسان وعاداته ترد بصفة خاصة إلى التشابه فى تكوين المخ البشرى فى كل مكان وإلى ما يترتب عن ذلك من طبيعة عقله، ولما كان تركيب هذا العضو الطبيعى واحداً فى جميع مراحل تاريخ الإنسان المعروفة: فى مزاجه وفى عملياته العصبية، فإن للعقل كذلك طائفة عامة من الخواص والقوى وأساليب العمل.

٢ - أساليب الدراسة التاريخية

من رأى توينبى أن ثمة ثلاث وسائل مختلفة لمعاينة موضوعات الفكر وعرضها، ومنها ظواهر الحياة البشرية:

الأولى: تحقيق الوقائع وتسجيلها.

الثانية: استخلاص قوانين عامة، عن طريق عقد مقارنة للوقائع المحققة.
الثالثة: إعادة تصوير الوقائع بطريقة فنية، فى مصنف خيالى ومن المسلم به،
بصفة عامة:

أولاً: أن تحقيق الوقائع وتسجيلها هو الأسلوب الفنى للتاريخ.
ثانياً: أن الظواهر الاجتماعية فى مجال هذا الأسلوب هى الظواهر
الاجتماعى للحضارات.
ثالثاً: أن استخلاص قوانين عامة وصياغتها هو الأسلوب الفنى للعلم.

أولاً - الجنس والأنساب:

يستخدم اصطلاح الجنس للتعبير عن توافر صفات مميزة وموروثة فى
جماعات معينة من البشرية. والصفات الافتراضية للجنس التى نبحث عنها هنا،
إنما هى السجاياء النفسية أو الصفات الروحية التى يفترض وجودها بالفطرة فى
بعض المجتمعات. بيد أن علم النفس - وبصفة خاصة علم النفس الاجتماعى
- دراسة لا تزال فى المهد. ومن ثم، تتوقف جميع المناقشات المتصلة بالجنس
- عندما يدرس الجنس كعامل منتج للحضارة - على افتراض وجود علاقة
بين الصفات السيكونولوجية المفيدة، وبين طائفة من المظاهر الطبيعية الواضحة
للعيان.

والمدافعون عن نظريات الأجناس من الغربيين يعولون على الصفات البدنية
وعلى لون البشرية فى غالبية الأحوال. ويفهم من أقوالهم بدهاء أن التفوق
الروحي والذهنى مرتبط بالنقص النسيى فى صباغة البشرة، أو أنه على اتصال
محتمل من الناحية البيولوجية ١.

وإذا قسم علماء أصول السلالات البشرية الناس البيض حسب صفاتهم

البدنية : الرؤوس المستطيلة، الرؤوس المستديرة، البشرة البيضاء، البشرة القاتمة... وما إلى ذلك من الأنواع، خرجوا من ذلك بثلاثة أجناس بيضاء سموها : النوردي، الألبى، جنس البحر الأبيض المتوسط.

فالنورديون أسهموا فى أربع - وربما فى خمس حضارات، الهندية، الهلينية، الغربية، المسيحية الأرثوذكسية الروسية، وربما الحيثية.

وأسهم الألبيون فى سبع - وربما فى تسع - السومرية، الحيثية، الهلينية، الغربية، المسيحية الأرثوذكسية الأصلية والفرع الروسى منها، والإيرانية، وربما المصرية والمنيوية.

وأسهم سكان البحر الأبيض فى عشر - ثارات : المصرية، السومرية، المنيوية، السريانية، الهلينية، الغربية، المسيح - الأرثوذكسية (الأصلية أى البيزنطية)، الإيرانية، العربية، البابلية.

أما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشرى الأخرى:

أسهم الجنس الأسمر (ونعنى به الشعوب الدرافيدية فى الهند والملاويين فى أندونيسا فى اثنتين : السندية، والهندوكية.

وأسهم الجنس الأصفر فى ثلاث: الصينية، وفى حضارتى الشرق الأقصى كليهما وهما الأصلية فى الصين والفرع اليابانى منها.

وأسهم الجنس الأحمر فى أمريكا فى الحضارات الأمريكية الأربع.

ومن رأى الأستاذ توينبى أن العناصر السوداء لم تسهم حتى الآن مساهمة فعلية فى أية حضارة، لكننى أعتقد أنها أسهمت بنصيب هام فى الحضارة المصرية.

ومن هذا الاستعراض، يتبدى للباحث أن نصف الحضارة الغربية قائم على مساهمات أكثر من جنس واحد فإن لكل من الحضارتين الغربية والهلينية - مثلاً - ثلاثة مساهمين، ويخلص توينبى من تحليله فكرة تأثير الجنس فى نشوء الحضارة واستطالتها إلى رفض النظرية القائلة بأن جنساً أعلى هو سبب الانتقال من الثبات إلى الحركة الدافعة فى جزء بعد الآخر من أجزاء العالم منذ زمن يرجع إلى ستة آلاف سنة مضت.

ثانياً - البيئة:

ينكر توينبى بالمثل النظرية القائلة بأن البيئة هى العامل الأساسى فى انبعاث الحضارة، ويدلل على رأيه بمثال الحضارة المصرية أقدم الحضارات. ويتساءل فيما إذا كانت البيئة الخاصة التى أتاحها النيل لمصر ميزة إيجابية، إليها يعزى بدء الحضارة المصرية، وهل لو تهيات بيئة من الطراز النيلى لانبعثت حضارة مماثلة لهذا السبب دون غيره.

ومن رأيه أن النظرية تصمد للاختبار فى منطقة مجاورة تتوافر فيها الشروط المطلوبة: تلك هى المنطقة الدنيا من وادى الدجلة والفرات، فهنا نجد ظروفًا طبيعية مماثلة ومجتمعاً مماثلاً هو المجتمع السومرى: لكن تنهار النظرية فى واد أصغر وإن كان مشابهاً هو وادى الأردن الذى لم يكن يوماً ما مركزاً لأى حضارة. ولعلها تنهار كذلك فى وادى نهر السند. وتنهار النظرية انهياراً تاماً فى وادى نهري ريوجراندى وكلورادو بالولايات المتحدة. فعلى الرغم من المشابهة التامة بين البيئة الطبيعية فى الواديين لم تنشأ بهما حضارة أو شبه حضارة، إلى أن وفد المستوطنون الأوربيون الحديثون وباستخدام موارد جلبوها معهم من بلادهم الأصلية.

كذلك فإن الحضارة الصينية تعتبر سليلة النهر الأصفر (هوانغ هو). بيد أن حوض نهر الدانوب مع مشابهته العظيمة لذلك الوادى فى أحوال المناخ والتربة والسه لوالجبل، قد أخفق فى إنجاب حضارة كالحضارة الصينية.

ويخلص توينبى مما تقدم للقول بأنه «لا الجنس ولا البيئة - إن أخذ كل بمفرده - يمثل العامل الإيجابى الذى انتشل الجنس البشرى فى غضون الستة آلاف السنة الماضية من حالة الركود فى مستوى مجتمع بدائى، ودفعه لسلوك طريق محفوف بالمخاطر سعياً وراء الحضارة».

ثم أصبح على هؤلاء الفلاحين أن يحملوا فوق ظهورهم كذلك أعباء نفقات الجنود المرتزقة الذين أخذ فراعنة الأ - العشرين وما بعدها يستعينون بهم لصد هجمات أعداء البلاد. فلا بد أن يدع بنیان الحضارة المصرية وتنهار، ثم تتحلل فى نهاية المطاف.

٣ - دور الأديان العالمية فى مجريات التاريخ

من رأى الأستاذ توينبى أن ليس ثمة تنافر بين علاقات الفرد بزملائه وصلته بالله جل وعلا. وإنما لنجد فى الإلهام الروحى للإنسان البدائى تضامناً بين عضو القبيلة وآلهته، ولا يودى هذا التضامن - بحال من الأحوال - لاستبعاد القبيلة بعضهم عن البعض الآخر، بل إنه يعتبر أقوى الروابط التى تؤلف بينهم.

ومن ثم، لن تصبح الشخصيات قابلة للفهم، إلا أن نظر إليها باعتبارها أدوات للنشاط الروحانى، ولا يتأتى تصور النشاط كامناً فى شىء - أى شىء - إلا فى العلاقة بين الروح والروح. والإنسان إذ ينشد له عقيدة روحانية، إنما يودى فعلاً اجتماعى. وحقاً، يحمل الارتقاء الروحانى للنفوس البشرية فى

هذه الحياة تقدماً اجتماعياً أعظم بكثير مما يتهيأ له تحقيقه باستخدام الطرائق
المادية البحتة.

فللعقائد الدينية - وفق رأى توينبى - دور خطير للغاية فى مجريات
التاريخ. ومصدقا لهذا الرأى:

١ - تولدت الحضارتان المسيحيتان (الغربية والشرقية) عن الحضارة الهلينية، وتم
ذلك عن طريق العقيدة المسيحية.

٢ - تولدت حضارة الشرق الأقصى عن الحضارة الصينية عن طريق بوذية
المهايانا.

٣ - انبثقت الحضارة الهندية عن الحضارة السندية عن طريق العقيدة
الهندوكية

٤ - انبثقت الحضارتان الإيرانية والعربية عن الحضارة السريانية عن طريق
الإسلام.

ويتضح للباحث أن تاريخ الدين يقوم على الوحدة والارتقاء، وهذا عكس
ما يشاهد فى تواريخ الحضارات من تعجب وتكرار، ويتبدى هذا العارض
بالنسبة للبعد الزمانى، كما يتبدى بالنسبة للبعد المكانى. وترتبط الأديان العليا
الأربعة - الإسلام، المسيحية، بوذية مهايانا، الهندوكية - بعضها ببعض ارتباطاً
وثيقاً أشد كثيراً مما يربط الحضارات المعاصرة بعضها ببعض الآخر،

رأى توينبى أن العقيدة الدينية قد وجدت لتمكين النفوس البشرية من
تلقي الضياء الربانى ولن يحقق الدين هذه الغاية إن لم يعكس بأمانة التنوع
القائم بين عباد الله.

لاندفع الإنسان إلى الفتنة، وحل بالبشرية التنافر عوضاً عن التوافق. وهذا ما يجافى طبيعته القائمة على الألفة والمعاشرة، ولعذبه ذلك الحس الكامن في نفسه بحكم كونه كائنًا اجتماعيًا ذلك العناء الذى تتفاقم حدته كلما ازداد الإنسان قدرة على أن يرتفع بحياته إلى تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية، طالما سعى الإنسان أن يلعب دوره فى مجتمع نبذ الإله الواحد الحق الفرد الصمد. وهذا العناء ناجم عن أن الجهد الاجتماعى الذى يبذله الإنسان ليستكمل ذاته، يتعدى - بمراحل - حدود حياته على الأرض: زمانًا ومكانًا، وعلى هذا يصبح التاريخ عند كل امرئ يشارك فيه منفردًا، مجرد حكاية يروها أبله. لكن هذا الشيء الذى لا معنى له يكتسب معنى روحانيًا عندما يكشف المرء فعل الإله الواحد الحق.

وعلى هذا النحو، قد تكون الحضارة - أية حضارة - ميدانًا للدراسة مفهوماً بعض الوقت، إلا أن ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به أخلاقياً.

وعند الأستاذ توينبى أن الأديان العليا تهيم للنفوس البشرية اكتساب رعية ملكوت الله على الأرض. ويفضل هذه الرعية، يتاح للإنسان المساهمة بقسط - غاية فى الضآلة - فى سير التاريخ الدنيوى، وهو قسط يكفل له تأدية دوره على الأرض، ولكن على اعتبار أنه مساعد ذو إرادة لإله يضىفى سلطانه على جهود الإنسان لتأدية رسالته فى الدنيا. يضىفى عليها قيمة ومعنى ربانيين.

٤ - مشكلة الجبر والاختيار فى التاريخ

يتساءل توينبى عما إذا كان ثمة قانون كذلك الذى استخلصه المؤرخ الألماني «أوزوالد شبينجلر» فى مؤلفه العظيم «انهيار الغرب» الذى نشر عام

١٩١٩ والذي يذهب فيه إلى أن الحضارة الغربية مقدر عليها أن تمضى فى نفس السبيل الذى سلكته سابقتها من الحضارات.

أو هل البشر أحرار فى إصلاح أخطائهم وتقرير مصائرهم؟

وأن فكرة «شريعة الله» قد خدمتها الجهود التى بذلها أنبياء الله فى كل زمان ومكان. على حين وضع الفلاسفة الذين شاهدوا تحلل الحضارات فكرة «قوانين الطبيعة».

وليس ثمة تناقض بين هاتين المدرستين الفكريتين من الوجهة المنطقية. ومن الواضح أن هذين النوعين من القوانين يعملان جنباً إلى جنب.

فشرعة الله تكشف عن هدف ثابت، يجد فى طلبه عقل وإرادة شخصية ما. بينما تفصح قوانين الطبيعة عن حركة منتظمة متواترة، مثلها مثل حركة تدور حول محورها. فلو أمكن تخيل عجلة موجودة لم يتدخل فى صنعها صانع مبدع لا تفتأ تدور حول محورها من غير هدف، لكنت دورتها المتكررة عباً.

ولقد كانت هذه النتيجة المتشائمة التى استخلصها فلاسفة الهند واليونان، أولئك الذين رأوا عجلة الوجود الكثيرة تدور فى فراغ إلى الأبد.

والاعتقاد بأن حياة الكون تحكمها شريعة الرب، فكرة نادى بها اليهودية والمسيحية والإسلام وقد رددت بمؤلفين من أمهات الكتب تشابهاً تشابهاً مذهلاً، ولكن لا صلة لأحدهما بالآخر:

الأول: «مدينة الرب» من تأليف القديس أوغسطين.

الثانى: «مقدمة ابن خلدون».

ويخلص توينبى من دراسة أثر قوانين الطبيعة فى تاريخ الحضارات أن الرتبة التى تتبدى فيها هذه القوانين قد تولد عن صراع بين نزعتين تتفاوتان شدة وقة. وأحدهما نزعة مهيمنة تغلب - على مدى الزمن - على تحركات مضادة متكررة تقوم بها النزعة المناهضة، وذلك إثباتاً لوجودها، ويقدم هذا الصراع نوع الإيقاع (أو الرتبة) .

أولاً : فإن إصرار النزعة الضعيفة على رفض التسليم بالهزيمة يفسر تكرار حدوث الصدام - المرة بعد الأخرى - فى سلسلة من الدورات المتعاقبة. ثانياً : تثبت النزعة القوية سلطانها لوضع حد لتلك السلسلة : إن عاجلاً، أو آجلاً.

ومتى سلمنا بأن حالات التكرار والانتظام حقيقة واقعة، بدا لنا أن ثمة تفسيرين محتملين لها:

الأول: قد تكون القوانين التى تسوسها قوانين جارية فى البيئة غير البشرية للإنسان، وتفرض نفسها من الخارج على خط سير التاريخ.

الثانى: قد تكون قوانين نظرية كامنة فى التركيب السيكلولوجى للطبيعة البشرية نفسها، وفى عملها. ويسلم توينبى بأن شئون البشر خاضعة لقوانين الطبيعة. لكن من رأيه أنه وإن كان الإنسان عاجزاً عن تعديل أحكام أى قانون ذى طبيعة غير بشرية أو وقف سريانه، لكن فى وسعه - أى الإنسان، أن يؤثر فى مجال فعل هذه القوانين، ويتم ذلك عن طريق توجيه سيره على خطوط تجعل هذه القوانين تعمل فى خدمة أغراضه الخاصة، وبطالنا فى هذا السبيل أن توفيق الإنسان المتحضر فى تعديل مجال تطبيق القوانين ذات الطبيعة الغير بشرية على شئونه قد ظهر أثره فى

شكل تخفيضات تجريها شركات التأمين على معدلات أقساط التأمين، وأدى استخدام وسائل الوقاية المختلفة إلى إطالة فرص الحياة. ولقد وجد أن خطر حوادث السطو يتغير بتغير ظروف البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها قطاع الطرق فأصبح هذا الخطأ يتأثر إذن بتدابير الإصلاح الاجتماعي .

لكن يتقلب الحال إذ تنتقل إلى العمليات الاجتماعية ذات الموجة البالغة الطول، طول يصل إلى ثمانية قرون أو عشرة، فها هنا نجابه سؤالاً ما برح يتبدى بالاحاح في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية لعدد من الأذهان في كل العالم الغربي في غضون جيل واحد.

فهل هو مقدر سلفاً على الحضارة المنهارة أن تسمير في الطريق الخاطئ الذي يقودها صوب النهاية المرة؟

أو هل في استطاعتها أن تعود أذراجها؟

ويجب تويني على هذين السؤالين بأن الإنسان لا يعيش في ظل قانون واحد فقط، إنه يعيش في ظل قانونين اثنين:

الأول: ناموس الله جلّ وعلا.

الثاني: حرية محددة للإنسان.

فالتاريخ، كما يقول تويني، هو قبل كل شيء : دعوة نداء، قانون يجب على جميع الكائنات البشرية الاستماع إليه والاستجابة له، إن التاريخ، إجمالاً تفاعل بين الله والإنسان وحرية الإنسان هي ناموس الله الذي هو المحبة ذاته.

ويحكم التاريخ، والحالة هذه، مبدأ التحدى والاستجابة : وهو مبدأ لا يتغير خلال صروف الدهر جميعها سواء أكان تحدى البطون الخاوية التي

تشتبى الخبز، أو تحدى النفوس الجائعة التى تتوق إلى الله العلىّ القدير. ومهما
يكن من أمر التحدى، فإنه فى جميع الأحوال، نعمة حرية الاختيار التى
يمنحها الله عباده.

التاريخ كعملية خلاقة

يعبر هيجل (إذا استثنينا بعض التقديمات التي وضعها «فيكو») أول من قدم نظرة تاريخية قريبة الشبه بالرأى الذى عرضناه من قبل. فقد أوضح بطريقة سافرة حقيقة التغير، حقيقة الصيرورة، ولم يعترف بشيء سوى ذلك، وحاول تفسير التاريخ باعتباره عملية عقلية منظمة، وإن كانت خلاقة لظهور قيم جديدة، ولكن هيجل تناقض مع نفسه حين أدخل فى التاريخ نظاماً دينياً تحت اسم جديد.

فقد قال بأن التاريخ لا يكشف إلا عن التحقيق الذاتى، للفكرة المطبقة، وهى الأزلية الأبدية، وفق القوانين الخارجية السامية Transcendental على نمط قوانين المنطق الخالص. وعليه فبدلاً من أن تخلق الحركة شيئاً جديداً، تراها تؤدى إلى نتيجة حتمية مقررة سلفاً.

وهكذا لا يمكن أن تكون النتيجة النهائية للتاريخ السياسى الملكية الدستورية كما تحققت بالفعل فى بروسيا عام ١٨٦٨ .

وأعلن هيجل أن «التاريخ الإنسانى هو عملية تطور لا تستطيع بطبيعتها الذاتية أن تصل إلى غائية مفهومة فى طريق اكتشاف أية حقيقة مطلقة، ولكن مذهبه ادعى لنفسه جماع هذه الحقيقة المطلقة.

ثم جاء ماركس وإنجلز وأخذوا على عاتقهما تخليص هذا المفهوم من غموضه الصوفي ووضع نظرية جديدة فى التاريخ باسم المادية التاريخية خالية من المبادئ المتعالية ولا تعتمد على إرادة خارجية: «لأن الفلسفة المادية تنكر وجود ما هو نهائي أو مطلق أو مقدس، وهى تكشف عن طبيعة التحول فى كافة الأشياء. وليس هناك من شىء مستمر فى نظرها سوى حركة الصيرورة وفناء القديم الدائم التى لا نهاية لها والارتقاء اللانهائي من أقل إلى أعلى. وليست الفلسفة المادية فى ذاتها سوى انعكاس لهذه العملية فى العقول المفكرة» (إنجلز «لودفيج فوريباخ»).

وإن قبولنا هذه النظرة إلى التاريخ كعملية خلاقة وقبول أن التاريخ غير خاضع لأى قوانين خارجية مفروضة عليه من الخارج لا يعنى أن هذه العملية غير منظمة، وأن قيام علم التاريخ أمر غير ممكن، وأن الحكم بالعقل أمر مستبعد إذ ليس الشكل الوحيد للنظام هو تسليق نقاط متنافرة، وليس انتظام الساعة هو النموذج الوحيد لعملية منتظمة.

إن لوحة تمثل وجه إنسان هو تركيب منظم وإن كان لا يكفى أى تحليل لهذا الرسم إلى شكول هندسية منتظمة لاستغراق ما فى الوجه من اتساق يشعر به الفنان.

ونمو الكائن الحى هو عملية منتظمة، ونستطيع أن نلاحظ علاقات الترابط بين جميع مراحل هذه العملية، كما نلاحظ التناسق بين جميع أفراد هذا الكائن. وقد تبدو عملية الهدم والبناء فى الخلايا البسيطة وحركات الكائن الانقباضية، شيئاً فوضوياً إذا ما نظرنا إليها من خلال الميكروسكوب نظرة

متعجلة، إذ يفتقر الحال وقتئذ لعنصر النظام الهندسى الثابت إن الفحص العميق المدقق هو وحده الذى يستطيع أن يكشف عن نظام الحياة

ومادام التاريخ لا يجرى فى طريق مرسوم، بل يحدد مجراه أثناء سيره، فإن البحث عن نهاية الطريق عن نهاية الطريقة عندئذ عبث لا جدوى منه، ولا شك أن معرفتنا بالطريق الذى سبق اجتيازه، هى خير مرشد لتحديد الاتجاه المحتمل فى المرحلة الثانية من المسير. ويقول برجسون «ما من إنسان ولا الفنان نفسه، يستطيع أن ينبئ بدقة عما ستكون عليه اللوحة حين تتم، ولكن الذى سيحدد ذلك هو الوجه موضوع اللوحة والألوان المستعملة وشخصية الفنان ذاته، فإن هذه المعلومات سند للعميل فى اختيار الفنان الذى يستطيع أن يقدم له الشبه المطلوب، ولكنها لن تكون ضماناً للرضا الكامل، وإذا ان الراعى على علم بسلالة المهر، ومتبع لنموه، يستطيع حينئذ أن ينبئ واقعاً بعض الشيء بما سوف يصير إليه «شكل» المهر حين يكتمل نموه.

إلا أن حركة التاريخ أكثر إحكاماً من أى لوحة وإكتمالها أشد تعقيداً من اكتمال أى كائن حى، وليس فى إمكان أى قاعدة عامة أو رسم توضيحي مجرد أن يتناول هذه الحركة تناولاً كاملاً فهى حركة ميدانها التاريخ بأكمله، هذا التاريخ الذى لا يتسع له كتاب أو حتى مكتبة فسيحة عامرة. ولحسن الحظ ههناك بعض الجوانب فى الحركة التاريخية تكشف عن قانونها فى صورة أكثر سهولة من الجوانب الأخرى. وقد بين ماركس أن هذه الجوانب هى الأكثر حسماً فى الحركة التاريخية.

ونعرف عن تشريح جسم الإنسان، أن دراسة نموذج للهيكل العظمى أسهل من دراسة رسم للعضلات أو الأوعية الدموية، كما أنه أسهل كثيراً جداً

من دراسة رسم للجهاز العصبي، ومن الميسور فهو نظام البنيان العظمي، رغم أن فهمه التام لا يتحقق بصورة كاملة ناضجة إلا حين تكون العظام مكسوة باللحم وتنبض بالحياة، فوظيفة الهيكل العظمي في الحقيقة هي حمل اللحم والعضلات والأوعية الدموية والمخ. وليس من مهامه تفسير هذه الأشياء (وإن كان العكس أقرب إلى الصواب)، ومع ذلك فإن اللحم والعضلات والأوعية الدموية والمخ تصبح غير ذات موضوع أو تكون على غير الصورة التي هي عليها بدون الهيكل العظمي كما نعطي العارية - إلى حد ما - إذا أردنا أن نعيد إعادة تشكيل الغضاريف، وقد تجرأ بول Boule وأعطى صورة للجهاز العضلي عند إنسان نيندرتال بناء على دراسته المافصل والألياف الضامة في حفريات عظام إنسان. ولا شك أن دراسة بول كانت مجرد محاولة للتشابه القائم بين إنسان نيندرتال والإنسان الحديث الذي نعرف عضلاته عن طريق الملاحظة المباشرة.

ويتضح لنا، أن أبسط جوانب النظام التاريخي، هو ذلك الذي استعملناه للإيضاح في الفصل الثاني.. هو ذلك الامتداد التقدمي للسيطرة الإنسانية على مظاهر الطبيعة المحيطة بنا بواسطة اختراع واكتشاف الأدوات والخبرات الأكثر فاعلية، وكان ماركس وإنجلز هما أول من يبتنا أن التقدم التكنولوجي هو أساس التاريخ كله، وكيف ويحدد جميع وجه النشاط الإنساني. فإذا أراد الناس أن يعملوا كان عليهم أن يكونوا أحياء أولاً. إن الكشوف والاختراعات مثل التي ذكرناها في الفصل الثاني فغهي «وسائل الانتاج» موضوعة في خدمة المجتمع، وتكون المعدات التيسعين بها البشر على توفير الطعام والدفع والمسكن وغير ذلك ما يراه البشر بين وقت وآخر ضرورياً للحياة والانتاج وتكاثر النسل، ونوضح النظرة المادية للتاريخ أن إمكان التغير التاريخي يعتمد على ما يطرأ من تغير في وسائل تدبير الحياة، أي في أدوات الانتاج.

ومن هنا تتقدم خطوة أخرى على الفور: فما لا شك فيه أن الآلة الجديدة من اختراع الفرد. ولكن - كما ذكرنا آنفاً فإن انتاج هذه الآلة كسلعة واستخدامها هو فى الواقع المعتاد مسألة اجتماعية، يشارك فيها بالضرورة عدد من الأفراد، ومن المحقق، أن النشاط الانتاجى بأسره - وهو يقوم على استعمال الآلات والمكينات لإعداد الطعام وتوفير الدفء ومساير متطلبات الإنسان فى جميع المجتمعات وفى كل عصر من عصور التاريخ المعروفة لنا - كان وسيظل نشاطاً اجتماعياً يتضمن تعاون عدد من الناس كبر أو صغر. كما أنك حين ترغب فى الحصول على رغيف من الخبز يحتم عليك - سواء شئت أو لم تشأ - أن تقبل التعاون مع الخباز وعن طريقة أن تتعاون مع سلسلة من الأفراد تمتد إلى زارعى القمح فى ولايتى «مانينويا» و«أيو» الأمريكيتين. وكذلك كان محتتماً على صيادى العصر الحجري القديم الذى عاش فى الزمن الجليدى بأوروبا، أن يتآزر مع سائر أعضاء عشيرته فى المطاردة الجماعية كى يحصل على غذائه من لحم «الماموث» .

وقد ينعدم الطابع الشخصى لهذه العاقات تماماً، ومهما يكن الخباز صديقاً لك أو عضواً فى نفس الكنيسة التى تنتمى إليها، فهو قبل كل شئ بائع خبز وأنت أحد عملائه، إن العلاقة تتكرر أساساً حول رغيف الخبز، وهو الرباط الوحيد بينك وبين أولئك الزراع المجهولين فى «أيو». وتسمى العلاقات التى تنشأ بين الناس خلال سعيهم وراء الطعام وغيره من احتياجات الإنسان ومن خلال توزيع هذه المنتجات باسم علاقات الانتاج.

وقد احتاج صياد العصر الحجري القديم إلى مساعدة رجال عشيرته فى صيد حيوان الماموث، لا لشئ إلا لأن أدوات الصيد فى ذلك العصر كانت

قاصرة بحيث يعجز فرد واحد عن مواجهة قطع من الماموث، أما اليوم، فإن رجلاً أوروبياً يستطيع ببندقته أن يصطاد فيلاً بسهولة، وهو من هذه الناحية أكثر استقلالاً من سلفه في العصر الحجري، ولكنه دفع ثمن هذا الاستقلال في الصيد باعتماده على جميع الأفراد الآخرين المشتغلين بإنتاج بنادق الصيد وذخيرتها وعلى توزيعها. وهو مضطر أن يرتبط بعلاقات غير شخصية وغير إرادية مع كل هؤلاء الأفراد الذين لا يعرف عنهم شيئاً سوى يحصل على الأداة التي جعلت منه صياداً أرفع قدرًا من صياد العصر الحجري.

وفي عصر البرونز مثلاً، حين كانت المعادن المستخدمة في صنع الأدوات النافعة هي النحاس الغالي الثمن أو البرونز الأغلى ثمنًا، وحين كانت إنتاجية العامل منخفضة للغاية بسبب ندرة الأدوات، - خلاص الذي عاش ع ٨٠٠ إلى نظام الفلاحة للاستهلاك الخاص لا ينتج سوى فائض ضئيل جدًا يربو على احتياجات طعامه، وطعام أسرته. ولا يمكن إلا عن طريق تجميع هذه الفوائض الضئيلة وتركيزها أن يدبر رصيد أو مال يكاد يكفي لاستيراد المعادن اللازمة، (وبعبارة أخرى يكفي لإعالة عمال التعدين وعمال الصهر والحداة وعمال النقل الذين لا ينتجون طعامهم بأنفسهم)، وكذلك في تمويل عمليات الإنتاج من جديد.

وقد تحقق هذا التركيز المطلوب بصورة مرضية في ظل ملكيات الشرق القديم، حين كان الملوك المقدسون، وإلى جانبهم طبقة صغيرة العدد من النبلاء ملاك الأراضي، ينتزعون في شكل ضرائب وإيجارات تلك الفوائض الضئيلة التي ينتجها مئات الألوف من الفلاحين، وقد ساعد هذا النوع من علاقات الملكية على وجود ظروف ملائمة لتطور الإنتاج حتى أمكن الحصول على معدن صناعي رخيص مثل الحديد.

وحينئذ، أصبحت علاقات الإنتاج القديمة غير ضرورية، بل وبالية عتيقة، بعد أن أصبح الفائض الهزيل يكفى للحصول على الأدوات المعدنية، كما دفعت وفرتها في ذات الوقت من انتاجية العمل وبالتالي ازداد الفائض الذى كان فى وسع الفرد انتاجه.

ولكن فى مصر مثلاً، امتد نظام عصر البرونز، أكثر من ألفى سنة حبساً داخل نفس النطاق الصارم، كما استمر استخدام الأدوات والعمليات المتلائمة مع المعادن الغالية القديمة، ولذلك نجد الحداد المصرى، بعد مرور أربعة قرون على ابتداء عصر الحديد فى مصر، مازال يستعمل تلك الأدوات العتيقة التى كانت تستعمل فى عصر البرونز (مثل مطرقة من الحجر، ملاقط النار، على هيئة ملقط شعر كبير الحجم... الخ) فى حين أن زملاءه الحدادين فى اليونان كانوا يستعملون منذ زمن بعيد أدوات أكثر جدة (مثل مطارق خاصة ذات أيدى خشبية، وملاقط ذات مفصلات وسندان من المعدن). وها نحن اليوم نرى أن إهمال الاختراعات وتعطيلها، والعجز عن الاستفادة الكاملة من الطاقة الانتاجية للمشروعات القائمة، وإتلاف المحصولات، ما هى إلا أعراض تناحر بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

فيبدو من الراجح مثلاً أن بقاء الملكيات الفرعونية فى عصر البرونز زمناً طويلاً ودون أن تواجهها مصاعب ضخمة إنما يرجع، لا إلى أن المصريين كانوا يعتقدون بأن حجومه فرعون هى التى تحميهم من الأعداء وتنصحبهم بمواعيد الحرث ونثر البذور وتصون نزع الرى وتسهل لهم أسباب الحصول على المعادن وسائر الضروريات، بل فى المحل الأول إلى أن المصريين كانوا يؤمنون إيماناً يبلغ حد الهوس بأن فرعون إله، ولذلك كان خضوعهم لهم هو خضوع دينى عميق الجذور فى نفوسهم.

فمن أجل أن تصبح بواعث ذات فاعلية يجب أن تتحول علاقات الإنتاج إلى أفكار ومثل في العقل الإنساني. وحين يحدث هذا التشكل تكتسب تلك المثل واقعاً تاريخياً مستقلاً.

ولا شك أنه ما من أيديولوجية أو نظام قائم على الولاء أو العقيدة يستطيع الاستمرار إلا إذا كان متمشياً مع القوى الانتاجية وحافزاً لتطورها، وإلا لانهار المجتمع وانمحت معه تلك المثل التي كانت موضعاً للتقدير والتمجيد، مثلما اندثرت اليوم آلهة وديانات أهل بابا والمايا ولأنكا.

ومن الجائز أن يطول ترقينا لمثل هذه النتيجة، فقد تكون صلة الأيديولوجية بعلاقات الإنتاج صلة بعيدة،^{١٠} ' بنخ ملئ بأمثلة عديدة للعقبات التي فرضتها الحرافات على العلم وتطبيقاته. حنة التي صبتها الكنيسة على نظرية «كوبر نيكس» وعداوة فقهاء الإسلام للطباعة. ومن هذا القبيل أيضاً تلك الحرب الشعواء التي أعلنتها رجال الكنيسة الكاثوليكية وهيئاتها على الرأسمالية البرجوازية عند بداية نموها، والوقوف ضد الربا وضد عملياتها ونظمها في بداية الأمر ولعله يصبح مفهومنا لنا الآن، لماذا نشبت معركة إحلال الاقتصاد الرأسمالي الجديد محل الاقتصاد الاقطاعي القديم وتحرير البحث العلمي من سيطرة التخلف والرجعية، أول ما نشبت في ميدان الدين وأحرزت أولى انتصاراتها في هذا المجال على يد حركة الإصلاح.

والمادة التاريخية بعيدة كل البعد عن إنكار دور الأفكار والنظريات الاجتماعية والأنظمة السياسية في التاريخ وأهميتها، فهي تذهب إلى تأكيد أهمية هذه العوامل في حياة المجتمع وتاريخه ودوره ولكنه تميز بين الأنواع

المختلفة المتباينة فى هذه الأفكار والنظريات. فهناك أفكار ومذاهب بائية وأهميتها تقوم على خدمة مصالح القوى التى تحتضر فى المجتمع، وتظهر دلالتها فى الأسلوب الذى تعوق به تقدم المجتمع وتطوره. وهناك أفكار جديدة متقدمة تخدم أهداف القوى النامية فى المجتمع، وتظهر دلالتها فى الأسلوب الذى تسهل به تقدم المجتمع وتطوره.

وبين هذين الحدين، تصلح المادية التاريخية لإبراز النظام الكامن فى العملية التاريخية، وهى فى جوهرها عملية تغير، ولا شك فى أنه من الممكن، تفسير التغير التاريخى عامة على أنه أفعال خلاقة نابعة عن إرادات الأفراد تماماً كما نستطيع أن نعرض التقدم فى العلم والتكنولوجيا وكأنه سلسلة من اختراعات وكشوف حققها أفراد من العلماء والصناع وتبين توارىخ حياة الشخصيات المشهورة، وهى من التراث الشعبى أن هذه الأعمال الخلاقة نتائج للدوافع أو نتائج للصراع بين هذه الدوافع.

ولا تعترف المادية التاريخية بأن المصلحة الذاتية الاقتصادية - على أى درجة كانت - هى الدوافع الوحيدة وراء أعمال الناس، وتندد بفكرة «الرجل الاقتصادى» فهى فى نظرها لا تعدو أن تكون تجريداً شامخاً اخترعته تصورات الإنسانين الطليان ومن قبلهم تصورات الاقتصاديين السياسيين فى إنجلترا وهى تدحض فكرة نشوء هذه الدوافع من العدم مثل أرواح السحر. وتربأ بنفسها أن تدخل فى تلك المجادلات الجوفاء المستعرة بين حرية الإرادة والقضاء والقدر التى اخترعها المفكرون الدينيون.

والحق أن هذا الاتجاه لا يهتم اهتماماً كبيراً بموضوع الدوافع لأنه فى الحقيقة موضوع يصعب على الدراسة التاريخية الخالصة أن تحيط به كما يجب

أن تكون الإحاطة. فهل فى وسع أحد اليوم، بعد ماضى عدة سنوات أن يعرف بدقة حقيقة الدوافع التى جعلت تشمبرلين يسلم بالشروط التى أملاها هتلر فى ميونخ - أهو طموح شخصى فى أن يصبح فوهرر إنجلترا تحت الحكم الألمانى - أهو خوف شخصى من افتتاح استعداداته الضعيفة - أهو خوف من زوال إمبراطوريته - أهو خوف طبقى أفزع الاحتكارية والارستقراطية الإنجليزية من أن تخوض حرباً ضد أقرانها فى ألمانيا وأن تحالف مع السوفييت الثوريين - أم الباعث على ذلك رغبة إنسانية لتجنب الحرب باعتبارها أكبر المصائب ؟ هذا سؤال عن حدث وقع منذ ثمانى سنوات فقط، فما بال سؤال عن حدث وقع منذ ٦٠٠ عاماً مضى.. هل نستطيع حقاً أن نحصل على إجابة صحيحة؟! ولقد قرأت أخيراً أربعة مصادر لكنجنهام وست - تاوت وأونوين حول السياسة الاقتصادية التى اتبعتها إدوارد الثالث، فوجدت كل مصدر من هذه المصادر الأربعة يفسر هذه السياسة بدوافع ونوايا مناقضة تماماً لما جاء فى غيره.

وعلى أية حال تتحدد الأعمال التاريخية، كالاختراعات مثلاً، بفكرتين أساسيتين، فأولاً يجدر بنا أن نضع فى أذهاننا جيداً أن هذه الأعمال هى محصلة القرارات وعمليات الاختيار، وأن عملية الاختيار مقيدة بحدود الظروف المحيطة، وأكثر عناصر هذه الظروف صراحة وقوة ووضوحاً هى الأدوات المادية والعمليات الملائمة للممارسة فى الوقت المناسب لتنفيذ القرارات، فمثلاً، لا يمكن أن نقول أن نابليون كان حائزاً عند اختيار الطريقة التى يغزو بها بريطانيا هل عن طريق نفق تحت البحر، أم بالغواصات أم بطريق الجو أم بطريق السفن العادية؟ بينما كان فى إمكان هتلر أن يفكر فى هذه الإمكانيات •

وهذا هو التحديد الأول.

أو كما يقول ماركس: «ليس الناس أحراراً في اختيار القوى الانتاجية التي يستعملونها لأنها قوى مكتسبة، لأنها نتاج النشاط السابق» (أى الاكتشاف أو الاختراع) «وأن القوى الانتاجية هى بالتالى نتاج طاقة البشر العملية، وتكييف هذه الطاقة ذاتها بالظروف التى يجد فيها الناس أنفسهم، وقد تكيفوا بقوى الانتاج التى ظهرت من قبل، بالتكوين الاجتماعى السابق على وجودهم والذى لم يتدخلوا فى تشييده. إن هذه الطاقة هى من نتاج الأجيال السابقة. ومن أجل هذه الحقيقة البسيطة، وهى أن كل جيل وافد يجد بين يديه قوى انتاجية من صنع الجيل السابق عليه يستطيع أن يستخدمها كمادة خام فى عملية الانتاج الجديدة، تنشأ الروابط فى التاريخ الإنسانى.

المدخل الحضارى والتاريخى القومى والأسمى

إن كل ثقافة باللسان العربى مشتقة من ثقيف والتقيف كما تذكر المعاجم هو السيف البتار المهند أو من كلمة ثقيف أى المكان أو المنتدى الذى يجتمع فيه ذوى الرأى والحل والربط من فتوة العرب.

أما كلمة ثقافة Culture باللغة الاجنبية، الانجليزية أو الفرنسية فمشتق من الزراعة والنمو والرعاية ومن هذين التعريفين. يجمع علماء الاجتماع والاثروبولوجيا - من أن الثقافة هى ذلك الكل من المناشط الإنسانية الذى يشمل على الدين والعادات واللغة والفكر والفن والسلوك والقيم وغيرها من النظم الاجتماعية التى تسود فى المجتمع.

وحياة العرب الثقافية مع قدمها كانت مر - عكس حياة المجتمع العربى وفكره وحضارته وقد مرت الثقافة العربية باطوار وبمراحل يمكن أن نقسها إلى مرحلة مفا قبل الدعوة الاسلامية ثم مرحلة الثقافة العربية الإسلامية التى حظت بخطوات نحو الأزدهار والتقدم أبان الدولة الإسلامية وانتشار الدعوة الإسلامية فاستوعبت الكثير من ثقافات الأمم الأخرى التى دانت بهذه الدعوة ومزجت بينها وصهرت النزعات الشعبية والأمية فى بوتقتها الحضارية فأمتزجت حضارة الروم والفرس ومصر وحضارات الشرق القديم فى ثقافة عربية إسلامية حتى بدايات عصر النهضة الأوربية والتى أخذت عنها أوربا الكثير ثم تجلى الصراع بين الثقافة الغربية والثقافة العربية وتمثل فى صراع دموى هو الحروب الصليبية من ناحية وفى الصراع المغولى (التتارى) من ناحية أخرى وشهد العالم حروباً وقتالاً لاقت منه بقاء الدولة العربية الكثير، إلى أن صمدت الأمة العربية والشعوب الإسلامية فى مواجهة الغزو الصليبي والغزو المغولى. وانتصر الملك الصالح أيوب عليهما وبدأت مرحلة جديدة من

الثقافة العربية الإسلامية حتى بدايات الحكم العثماني التركي الذي عمل على تخلخل الروح القومية العربية فأنهارت الثقافة وتمزقت الشعوب العربية والإسلامية. فحاولت مصر من جديد النهوض والجهاد أمم عوامل التمزق الداخلية والأطماع الخارجية فتأمرت القوى المعادية للقومية والإسلام التي تمثلت في بعث جديد للصليبية على يد الاستعمار الغربي فتمزقت أرجاء العالم العربي الإسلامي إلى مناطق احتلال ونفوذ ووصاية وأنتدب بلغت أسوء صورة أبان الحملة الفرنسية والانجليزية إلى الشرق الأوسط، وعندما أنكسرت شوكة وقوة مصر والعالم العربي كان ذلك نذير سوء على العالم العربي والإسلامي. وبلغت الصورة قمة السوء عند الحربين العالميتين الأولى والثانية عدنما واجهت دول المحور والحلفاء صراعها العسكري والاقتصادي وأنتقلت نيران الحروب إلى منطقة الشرق العربي التي أنهكها الدمار والخرب فانقسمت إلى دويلات ومحميات تدور في فلك القوى الاستعمارية الكبرى (الانجليزية والفرنسية والايطالية والاسبانية والبرتغالية والامانية والهولندية والروسية والتركية).

وكانت بعض الدول العربية تنهض من آن لآخر في ثوراتها وكفاحها من أجل الاستقلال واستعادة سيادتها وحريتها. وكانت مصر على وجه التحديد أسبق هذه الدول إلى النضال والتحرر السياسي والعسكري تبعتها كثير من الدول العربية في تاريخنا الحديث والمعاصر ونبئت فكرة (الجامعة الإسلامية) مع بدايات وسياسية وعسكرية لمواجهة القوى الاستعمارية من ناحية والتصدي للحركة العنصرية الصهيونية من ناحية أخرى وابتدأت الحروب سجالات منذ عام ١٩٤٨ لوقتنا هذا والعالم العربي وشعبه لا يهدأ لها بل في الكفاح والجهاد والسعى إلى الاستقلال والسيادة والتحرر وكان من دواعي تلك التحديات والمواجهات أن سعت الدول العربية المستنيرة إلى

الوحدة أو القومية لمواجهة الاستعمار والصهيونية والجمود والتخلف والشعبوية والعزو الثقافي من خلال الاتفاقيات والمحاور الاقتصادية والعسكرية والمنظمات الإقليمية والدولية مستهدفة بذلك تحقيق الوحدة القومية والتحرر القومى بعد ما أصبحت موارد الوطن العربى من البترول وغيرها من الموارد والثروات الهامة فى اقتصاديات العالم. وبلاشك أن هذه التطلعات تواجهها المعوقات والعقبات التى ترجع لى تضارب الأنظمة العربية ذاتها لبعض الدول العربية ولعوامل خارجية ترتبط بالقوى الاستعمارية الشرقية أو الغربية الرأسمالية أو الشيوعية وأيضا لوجود كيان عنصر هو اسرائيل بين الدول العربية.

وفى غمار هذه التيارات المتضاربة نسينا أو تناسينا أهمية دور الثقافية القومية، ولم تلق بالا إلى مقوماتها وركائزها التى كانت سببا لتحسيننا قديما وعاملا هاما لقوتنا ووحدتنا وأزدهارنا على مر العصور وبنظرة موضوعية يتعين علينا أن نخوض حربا فكرية وحضارية مسلحين بالعلم والفكر والدين وباللغة كى يكون كفاحا (الوحدوى) فعالا ومؤثرا بين المحاور والدوائر التى تحيط بنا ممثلة فى حروب وضغوط اقتصادية وعسكرية وسياسية وثقافية. ولن يتأت ذلك إلا بالرجوع إلى ركائز الوحدة ومقوماتها الثقافية التى تتحدد فى إيماننا بالعلم وتقدم فتجاوز التخلف والجاهلية، واهتمامنا باللغة العربية التى فى رباط عروبتنا وأن نقيم فهمنا السياسى وأنظمتنا على أساس من الشورى التى كانت أسسا قويا لبناء الدولة العربية الإسلامية من شورى وديموقراطية ومساواة وعدالة. كما يتعين علينا أن تمسك بالقيم المدنية وبالشرعية السمحاء وأن نتواصل بفكرنا المنظور بترائنا وباصلتنا وأن ندعم الأخلاق ونلتزم فى سلوكنا بمعايير الإنسانية من تعاطف وتعاون وتكافل وأن نفرح بعنصر وعروبتنا فى أطراف القومى وبمصريتنا فى طارها الوطنى وفى أبعادها القومية (١).

(١) الثقافة القومية د. محمد عزيز نظفى طبعة ١٩٨٦.

بهذا نكون قد وضعنا ملامح ومعلم طريق بناء الشخصية القومية والوحدة القومية والتحرر القومى. فقضايانا المصرية هى أن نقرر فى صراحة. أما أن نكون أو لانكون؟ فإن أردنا الحياة والحضارة والحرية والمستقبل فيتعين علينا أن نلتزم بأن نكون من خلال معاركنا المتواصلة من التحديات مسلحين بركائز وبمقومات النضال أوطنى والكفاح والجهاد القومى متطلعين إلى الوحدة الوطنية مستهدفين الوحدة القومية فسبيلنا إلى ذلك هو الثقافة القومية. (١)

ولعل طبيعة الدراسات القومية تتطلب قدراً كبيراً من الموضوعية والخلفية الشاملة لجوانب الحياة، فلا تقتصر على مجرد سرد تاريخى أو أبرز جانب أوحده كالاقتصاد أو السياسة أو الدين أو اللغة، بقدر ما يحتاجه من ربط وتكامل فى النظرة الشمولية- التى ازعم أنها أفضل إطار للفكر العلمى لتحليل ميسموم الفكر القومى التى وجدتيا مصدرا أساسيا للربط المنهجى من خلال القراءات والتحليلات لهذه البحوث والدراسات التى تحتاج إلى تفكير وتنظير سواء للدارس المتخصص أو للقارئ العادى فكان لزاما علينا انتقاء بعضها مع ربطها موضوعيا ومنهجيا، فبدأت بعرض للأمة العربية فى مرحلة تاريخية قبل الاستعمار الحديث والمعاصر ثم عرض للفكر القومى العربى من خلال دراسة تحليلية للجوانب القومية فكرا وتطبيقا ثم عرضنا للقومية وختمت الكتب بعرض شيق عن دراسة لحرب أكتوبر كرمز للنجاحات الفكر القومى فى الحرب والسياسة مع إلقاء الضوء على الشخصية المصرية المناضلة المستنيرة التى لعبت أهم أدوارها فى ملحمة الصراع العربى الصهيونى وكيف كانت الشخصية المصرية الشجاعة مثالا مناضلا فى ميدان القتال والاستشهاد والإعداد العسكرى كما كنت مثالا واعيا فى ميدان السياسة وأرساء معلم العدل والحق السليب لا المزايدة والمتاجرة الخطابية باسم

قضية القومية والأرض والمصرى وما كان لهذه الشخصية من تأثير على الشخصية العربية بعامة والكيان المصير بخاصة ولست أدعى بهتافاً أن القضايا القومية بالنسبة لمصر هي حق حضارى وتاريخى للأرض قبل أن تطأها أقدام أية أجناس أو عناصر بشرية كما أنها فكر وممارسة على امتداد التاريخ ظلت مصر تعطية من حياتها الكثير وستظل مصر حامية الفكر القومى فى صراعه حرباً وسلماً. (١)

(١) كتابنا الثقافة القومية / فكر وقراءة طبعة ١٩٨٦ دار الفكر الجامعى .

الأمة العربية قبل الاستعمار

لم تكن الأمة العربية حديث التاريخ حتى خرج منها محمد عليه السلام بدعوته، هذه الدعوة التي لم تكن مقصورة على أمة العرب فحسب بل تجاوزتها إلى الأمم جميعا (وما أرسلناك إلا كافة للناس).

وقد أراد الله أن تكون شبه الجزيرة العربية منبعث الدين الجديد والأرض الطاهرة التي خرج منها موسى ثم عيسى من بعده، من الشرق مهد الأديان، وموطن أرسلات ومصدر الوحي والإلهام.

ولأن البلاد الأخرى كانت ترزح تحت نبر من الاضطراب والبغى والفساد.

ولأن هذا المكان بالذات فيه تطلع إلى المعرفة وإلى التحرر من دين الوثن الضيق الأفق.

ولأن هذه الجماعات القبلية كانت تشوق إلى الخروج من الحيارة القبلية إلى حياة الجماعة الواحدة ... إلى الأمة - وأن تتمكن من هذه الوحدة إلا إذا اجتمعت على كلمة سواء، ولن يهيم لها هذه الكلمة إلا رجل منها، رجل يحررها من عبادة الوثن إلى عبادة الله الحق.

وقد كان هذا الرجل هو محمد بن عبد الله ﷺ.

والرسالة التي طلع على قومه بها كانت للناس كافة، رسالة تحمل في طياتها الخلود لأنها جمعت بين الدين والدنيا. رسالة لصالح المجموع لصالح قبيلة بعينها أو أمة بذاتها، رسالة فيها مرونة وفيها حجة وسلام.

رسالة يجتمع عليها الناس ويجدون فيها المخرج من آلام ومتاعبهم. رسالة لا تجنح إلى العنف ولا تميل إلى الملمين بل جمعت بين. رسالة آمن بها الموالي قبل أن آمن بها العرب.

رسالة تصلح لكل بيئة ولكل زمان بما طبعت عليه منسمة وتحرر مرونة.

رسالة من يؤمن بها لا يتخلى عنها مهما يفتن أو يقهر أو يجاهد عليها.

رسالة تجمع بين معتقيها ولا تفرق بينهم، سواء في الحرب أو في السلام، في السراء أو الضراء.

وهذا هو السر في أن الأحداث الجسام التي مرت بالعالم الإسلامي والحروب المتصلة بين الإسلام وغيره من الأديان لم تل من هذا العالم شيئا بل على العكس قد قوت منه وزادته استمساكا بعقيده.

هذه حقيقة كبرى نهديها اليوم إلى عالمنا الغربي الذي لم يفهم بعد مبلغ عقيدة الشعوب الإسلامية ومدى تواصلها على الرغم من المحاولات المتصلة الدائبة لتقطيع أوصله، والاتيان على معاملة، وتقويض بنيابه.

وهذه الحقيقة الكبرى لم ترسلها ولكنها حقيقة التاريخ الذي يوافينا بها، والتاريخ أصدق لسان، وأقوى بيان.

لقد اصطدم الإسلام بالصليبية اصطداما سافرا في أخريات القرن الحادى عشر (١٩٠٩م) - وانتصرت الصليبية حتى سنة ١١٤٤م حيث استطاع عماد الدين زنكى قهر الصليبيين وردهم عن إمارة الرها أقوى معاقلهم، ففى سنة ١١٧٤م حين ولى أمر مصر البطل الاسلامى صلاح الدين الأيوبي الذى أخذ على عاتقه أن يعيد للإسلام قوته وإن يدفع هذه الجحافل الغازية،

ويردها إلى ديارها وليبقى المسلمين عزمهم ومجدهم، وشاء أن يبدأ معركة من أشهر معارك التاريخ هي معركة «حطين» فى الثالث من شهر يوليو سنة ١١٨٧م وظلت رحاها دائرة يومين. انتهت بانتصار صلاح الدين، وكانت معركة فاصلة بين الإسلام والصليبية. انهزت الصليبية قد خلقت آثارا عميقة فى نفوس الشرقيين والغربيين والتي تجددت فيما بعد بصورة أو بأخرى.

والدارس لتاريخ هذه الحروب يرى مبدأ تعصب هؤلاء الصليبيين وتدميرهم للبلاد التي فتحوها واذلالهم لابناء هذه البلاد والعمل على تحطيم معنيتهم والتمثيل بالألوف المؤلوقة منهم فى غير مشقة أو رحمة.

وفى الوقت ذاته يرى مبلغ تسامح المسلمين وعفوهم حتى أصبح هذا التسامح مدار قصص يروى، وحديث يؤثر.

ولقد قدمت هذا الحديث لاذكر - فان الذكرى تنفع المؤمنين - بأن الأمة العربية إذا غلبت على أمرها سنوات فانها لاتلبث حتى تستجمع قواها وتسترد صلابتها ولو اجتمع عليها أهل الأرض قاطبة.

فالصليبيون فى زحفهم على الشام كانوا قرابة مائة وعشرين ألفا تعدهم بالعتاد والمال دول أوروبا الغربية والشرقية، واستطاع صلاح الدين بالقوات المصرية والشامية أنى يقهر هذه الجموع.

استطاع صلاح الدين ذاك معتمدا على قواته هو أى أنه دافع عن هذه المنطقة دفاعا منبثقا منها لاخارجا عنها.

واعتمد صلاح الدين على القوة الروحية الكامنة فى الشعب العربى المناضل.

وهذه حقيقة أخرى وينبغي أن يفهمها كل عربي وكل غربي.

وحدث مثل هذا فيما بعد حين أغارت جموع التتر بقيادة القائد كيبثكا Kitbuqa على الشام ونهض لملاقاتها القائد يبرس بالقوات المصرية والشامية أيضا فاستطاع بعد قتال مر أن يهزم القوات المغيرة في المعركة الفاصلة معركة عين جالوت في ٣ سبتمبر سنة ١٢٦٠ م وقد كانت الانتصار في هذه المعركة على جحافل التتر انتصارا رائعا ألقى على التراث الإسلامي ووجد بين الدولتين العربيتين الكبيرتين مدة قرنين ونصف من الزمان.

أن هذه المجموع التترية التي هزمت قوات الخلافة العباسية وأسقطت في قبضتها مدينة بغداد عاصمة العباسيين قد تحطمت على صخرة المقاومة المصرية والشامية وأردت على أعقابها بعد أن وصمت بعار الهزيمة والإندحار.

ولم يعتمد في هذا الدفاع يبرس أو قطز على قوات خارجية بل اعتمد على قوات المنطقة ذاتها.

قد يرى بعض الأفراد أن الاتفاقات العسكرية بين المملكة العربية السعودية والأردن والشام ومصر واليمن من وحي هذا العصر وأن هذه الاتفاقات غير كافية للدفاع عن المنطقة. وأن الأخرى أن تعتمد على أحلاف خارجية أوقوى عسكرية أجنبية ولكن صفحات التاريخ تروى غير هذا الذي يراه بعضهم.

فمنذ الفتوح الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب وهذه الدول تتبع سياسة واحدة ويسيرها هدف واحد فقد ظلت كذلك في عهد عثمان وعلى

وكذلك فى عهد الدولة الأموية والعربية القسيمة وكذلك فى عهد الخلافة العباسية أو الدولة الإسلامية الموحدة. فما أن انقسمت هذه الدولة إلى دويلات بفعل العصبية القبلية التى اشتدت حين صغفت الحكومة المركزية فى بغداد أطماعها بعد استئثارها بالسلطة وفعلت القوميات فعلها فى الانفصال والاستقلال بنفسها حتى تيقظت هذه الشعوب ذات الحضارات العريقة ولكنها مع هذا التيقظ كانت تحكم حكما واحدا. كانت ذلك فى العهد الطولونى وفى العصر والأيوبي وفى عهد المماليك حتى الفتح العثماني.

وفى خلال هذه الفترة كانت هذه الدول تنتهج سياسة موحدة ولم تنفصل هذا الانفصال الظاهري إلا فى خلال الاستعمار الغربى.

أن مصر فى كل عصورها كانت تؤمن دائما حدودها ضد المفارقات المغولية.

أو التركية أو الهجرات المختلفة من آسيا وأوروبا باتحادها مع الشام ووقوفهما أمام الخطر الداهم يناضلان عن كيانهما وكيان الأمة العربية التى أخذت تتوشها السهام من كل مكان وخاصة فى أيام ضعفها وانحلالها.

وكانت هذه الدول تنحو نحو واحدا، لان العنصر الغالب فيها هو العنصر العربى فالقبائل العربية كانت غالبية فى الشام وفى المملكة السعودية وفى الأردن قبل الفتح العربى، أما فى مصر فقد كانت هناك هجرات متتابة إلى مصر فما أن كان الفتح الإسلامى أو إنتشار السلام فى مصر حتى امتزج العرب الوافدون يسكان مصر بالمصاهرة والاختلاط حتى غلب الجنس العربى وأصبحت له السيطرة والنفوذ.

وهناك أمر آخر وحد بين هذه الدول إلى جانب العقيدة هو وقوعها في فلك واحد فالجوار له أثره البعيد في التقريب والارتباط الوثيق، وتعرضها جميعا لاختطار الغزو والفتح مما يدعوها -وهي المتجاورة- أى إن تنهض معا لمجاهدة هذه الغزوات ودفع المد الزاخر إلى ما وراء حدودها.

إن على ثرى أرض الشام (سوريا - لبنان - فلسطين) دماء مصرية غنية أريقَت وهي تدافع عن القضية المشتركة وعن الأهداف العربية الموحدة. وهذه الدماء عزيزة علينا نذكرها ونذكر ثراها ونحى أرضها الزكية الظاهرة.

هذه لذكرى تقرب بين القلوب وتتسامى بالنفوس وتتعالى على الخلافات العصبية والفوارق المذهبية.

ويحكم هذا الرباط الثقافة الموحدة. فعلماء مصر وأدباؤها وأعلامها وكتابها وصحفها كلها ذات أثر بعيد الغور في توثيق الصلات.

فمحمد عبده قد ظل أمدا يدرس في معاهد الشام ومساجدها والاساتذة المصريون يروحون ويعدون بين حسين وآخر. الكتب المصرية وذلك الصحف ترحم المكتبات ودور النشر هناك.

وبالتالى تقوم الصحف الشامية والكتب والاساتذة بدور خطير في نشر الأفكار والآراء وتبادلها بين أبناء قطرين تجمعهما وشائج القرى والمودة.

إن الثقافة الموحدة ركن من أركان الآلفة والأخوة ووحدة الهدف والغاية.

ولنتقل الآن إلى الأمة العربية بعد أن وهنت قوى «الرجل المريض» لترى

المحاولات التي بذلت لتتوحد. والمؤامرة الاستعمارية التي حكمت ودبرت لتفرك بينها وتباعد بين أبنائها.

لقد أخذت الدول الأوروبية تقاوم مقاومة عنيفة القوات التركية في أوروبا الشرقية وتدفعها دفعا إلى الوراء ... إلى محيطها الضيق في آسيا وبدأت هذه الدول وخاصة الكبرى منها تعمل على تقطيع أوصال هذه الامبراطورية الإسلامية فاجلثترا تحاول أن تؤمن طريقها إلى الهند وأن تستولى على قناة السويس، وروسيا تعمل على أن تمزق تركيا كل ممزق حتا تجعل لها منفذا إلى الشرق الأوسط والبحر المتوسط وفرنسا تتنافس كلاهما في الاستيلاء على مصر والشام كما فعلت في عهد نابليون وقيادته للحملة الفرنسية على مصر.

رأت تركيا أنها أصبحت كسفينة في بحر هائج تتوشها الرياح العاصفة من كل جانب والموج يترىص بها في كل لحظة فلم يجد بدا من أن تستعين بولاتها إدراء هذه الأخطار عنها فاستعانت بواليتها محمد علي في حرب المورة حيث صادفت القوات المصرية نجاحا في احتلال كريت ثم اخضاع المدن اليونانية ولما رأت انجلثترا أن نجم القوات المصرية في صعود تدخلت بأسطولها الضخم وعدت إلى تحطيم الأسطول المصرى كما هو معروف في معركة (نفارين البحرية).

ولكن مصر لم تهن عزيمتها فعندما اجتمعت كلمة الدول الكبرى عن استقلال اليونان وعادت قواتها إلى أرض الوطن أخذت تتطلع إلى وحدة عربية شاملة وبخاصة بعد أن شهدت ضعف تركيا وتزعزع مكانتها ولو أن تركيا في ذلك الوقت ساعدت مصر على تكوين هذه الوحدة لما استطاع الاستعمار -على طغيانه- أن ينال من القومية العربية مثالا، أن مصير

الحملات الصليبية فى الشام والانجليزية فى رشيد والفرنسية فى مصر.

لقد تمكنت القوات المصرية من أن تهزم القوات التركية وأن تقف على أبواب القسطنطينية ولكن الدول الكبرى وبخاصة انجلترا قد وقعت لها بالمرصاد وأرداتها على أن تعود مرة أخرى إلى مصر حيث تنكمش فيها حتى تصبح معزولة فيسهل التغلب عليها واستعمارها.

إن انجلترا قد ألبت الدول الكبرى فى ذلك الحين (روسيا - النمسا - فرنسا - بروسيا) على القوات المصرية المنتصرة التى بلغت قوتها وفتح الطريق أمامها إلى القسطنطينية لانها رأت أن دما جديداً قد تدفق وأن الأمة العربية ستأخذ مائتها القديم قوة وتماسكا. وفى هذا الخطر كل الخطر على خططها الاستعمارية التى كانت تمهد لنا آنذاك.

وانجلترا لم تكتف بما اتفق عليه من أن تكون سوريا ومصر دولة موحدة وأن تسحت القوات المصرية من الأرض التركية إلى أنها أمعنت فى التضيق على مصر فى سنة ١٨٣٩ م بعد انهزام الأتراك فى موقعة (نصيبين) أمام الجيش المصرى وموت السلطان محمود ومحاولة الأتراك انقاذ ما يمكن انقاذه من البلاد التركية التى أخذت الدول الكبرى تلتهمها جزءاً فجزءاً بأن تضم أسطولها إلى الاسطول المصرى وأن تدع الفرصة العرب والمصريين ليدافعوا عن الأمة الإسلامية.

إن انجلترا أكرهت مصر إكراها بعد تهديدها بضرب الاسكندرية بأسطولها على أن ترد الأسطول التركى، وأن تجلو عن سوريا ليس هذا فحسب بل أن تظل مصر على تبعيتها تركيا وإمعانا فى إذلال مصر عليها أن أن تؤدى الجزية السنوية إلى تركيا.

أن إنجلترا فعلت ذلك لتبقى على الرجال المربط من ناحية وتهدف بهذا إلى وقف القوات الروسية على الشرق الأوسط، ولتعمل من ناحية أخرى على تخطيط القوة الجديدة تدفقة من وادي النيل. وانتهاز الفرصة وضع قدمها في الشرق الأوسط بعد اثنين وأربعين عاما من معاهدة لندن سنة ١٨٤٠م.

بل أن إنجلترا أخذت تمهد للاحتلال حين شقت قناة السويس وعملت على إرباك الميزانية المصرية لتهمى لنفسها التدخل بحجة إقرار الأمن حين قامت الثورة العربية.

إن سياسة إنجلترا في الشرق العربي قامت على المؤامرة الاستعمارية وشراء الذم بالأموال والتهديد باستخدام القوة وبذر بذور الفوضى والاضطراب على طريق جواسيسها وعملائها.

لقد انتهى بها الأمر إلى احتلال مصر ثم انتهزت الفرصة بعد قيام الحرب العالمية الأولى وانضمام تركيا إلى ألمانيا إلى أن تستولى على ما تبقى للعثمانيين من بلاد في الشرق العربي وأن تتفق مع فرنسا على احتلال سوريا ولبنان كل هذا فعلت لتقطع أوصال الأمة العربية.

ويجدر بنا في هذا الفصل الذي عقد عن الأمة العربية قبل الاستعمار أن نفرّد بالحديث مشروع «لجامعة الإسلامية» الذي دعا له السلطان عبد الحميد وحمل دعوته الأولى جمال الدين الأفغاني.

إن هذا المشروع ما أقيم إلا للأبقاء على الدولة العثمانية التي كانت تعالج سكرات الموت وتوجه إليها السهام من كل جانب.

والجامعة الإسلامية تقابل الجامعة العربية وهو مشروع محمود لانه يقوم

على جمع شمل الدول الإسلامية جميعا كالأمر في أول قيام الدعوة الإسلامية ولكن المشروع لم يقدر له النجاح لماذا ؟

لأنه لم يكن خاصا بوجه النظر الإسلامية ولأن الدولة العثمانية كانت قد أنهكت أقوى الدول العربية، وخلفتها على شفا الهاوية وأقامت حزازات حركت جروحا لاتبرأ منها، بل ألحقت بها الماراة، ولان لواء الإسلام يخفق على دول شتى مترامية الأرجاء قلما تتحد فى نظمها أو تجتمع على سياسة موحدة ليس هذا فحسب بل أنها تضم أجناسا شتى وحضارات مختلفة.

- وفى يقينى، وتؤيدنى شواهد التاريخ أن الجامعة العربية إذا توحدت أهدافها السياسية كانت خط الدفاع الأول للمكين للإسلام والحفاظ عليه. لقد كان مركز الدولة الإسلامية الحجاز فالشام فالعراق فمصر ثم تركيا، وفى تركيا اتخذت طابعا محليا ومن هنا كان ضعفها وانتهاز الدول العربية الفرصة للأفلات من هن هذا الرباط الواهى.

على أن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية لم تدم طويلا إذ ظهرت دعوة فى حزب (تركيا الفتاة) إلى التخلي عن فكرة الجامعة الإسلامية ومن هنا نرى أن تركيا لم تكن مؤمنة فى قرارة نفسها بدعوتها إلى الجامعة الإسلامية، ثم شاءت أن تسير فى خطة التحرر من الارتباط بالعروبة وإلى أن تكون دولة عثمانية.

مثل هذه الدولة لن تستطيع اليوم أن تحمل علم الدفاع عن الجامعة العربية أو انقاذ مشروع الجامعة الإسلامية.

ليس من غاييتى فى هذا البحث أن إتحث عن القومية العربية اليوم. وإنما أترك تكملة هذا الحديث لمن حملوا عنى عبء الماضى فيه فالיום غريب.

الدور الحضارى للتراث القومى:

تبيننا فى الجزء الأول والملاحق السالفة أن الثقافة القومية لها أهميتها وأنها تستند إلى ركائز ومقومات أساسية، وقد كان لغياب أو تجاغل هذه المقومات والدعامات نتائج السلبية فى تحلل الروابط القومية وأنهيار وحدتها وتماسكها، الأمر الذى نتج عنه انقسام الوطن القومى بل واستلاب أجزاء منه لها قدسيته ومكانتها الدينية العظيمة. وأزدادت عوامل الفرقة والانقسام وتفشى الجمود فى ربوع الوطن العربى وانتشر التخلف والتحرق وسادت موجة الأنهار والخلاف الشديد بين أنظمتها المتباينة فى السياسة ونظام الحكم والاقتصاد وغيرها من نواحي الحياة. وأصبح الوطن العربى مطعماً للاستعمار العسكرى والاقتصاد والغزو الثقافى وهو أخطرهما فى عالمنا المعاصر. وجئنا من الإنقسام والفرقة شعباً لاجئاً مطروداً من أرضه أسلبته الصهيونية وقوى الاستعمار العالمى الغربى والشرقى وسادت ملحمة الصراع الدموى ربوع الوطن فأنهكت قواه، وأنهارت مشروعاته التنموية وموارده الاقتصادية والبشرية وقامت الفورات والثورات وحركات الإصلاح للنهوض والدعوة القومية.

والواقع أننا لو حاولنا أن نسترجع تاريخ الثقافة القومية من سجل التاريخ الحضارى لتبيننا ذلك الدور العام الذى قام به العرب فى خدمة الحضارة والإسهام الكبير فى تقدم العلوم والمعرفة سواء كانت علوماً دينية أو علوماً عقلية أو عملية. ويكفى أن نقرأ ما سطره (سارطون) Sarton أن الحضارة العربية ظاهرة طبيعية وقام العرب بدورهم فى تقديم الفكر والعلم (وكما يذهب «سيدجيو» أن العرب هم فى واقع الأمر أساتذة أوروبا فى جميع فروع المعرفة).

والشاهد أن العرب عرفوا وترجموا وأضافوا الكثير من علوم اليونان

والفرس والهنود والسريان والكلدان. وكان لاضافات العرب وابداعاتهم أثره فى شتى مجالات العلوم والمعرفة سواء فى مجال الكيمياء أو الفيزياء والنبات أو الصيدلة أو الطب أو الرياضيات والحساب والجبر والفلك والضوء وغيرها من العلوم.

وفى الصفحات التالية أشارت موجزة لبعض رواد الفكر العلمى الذين أشارت موجزة لبعض رواد الفكر العلمى الذين أبدعوا فى مختلف النظريات العلمية وكان لهم السبق والزيادة فى العلوم المختلفة.

- وهذه الإشارات على سبيل المثال وليس الحصر، لعلنا من خلالها نتعرف على الدور الحضارى ومدى إسهام رواد الفكر العربى فى ازدهار حركة العلم والثقافة عليها تكون حافزا للأجيال المعاصرة. القادرة على المضى قدما بالمنهج العلمى لاكتشاف أسباب التقدم العلمى بعد عصور من التخلف والتمزق القومى.

والذى يأمله الإنسان العربى فى تطلعه نحو المستقبل هو الوحدة والتقدم من خلال إعادة أمجاد الأوائل بروح معاصرة وجادة تستلهم الماضى وتنطلق إلى مستقبل مزدهر يعلى من الوطن العربى ويسهم فى خدمة الحضارة ورفاهية الإنسان.

تاريخية الإسلام : عقيدة وحضارة وثقافة

١- المظاهر العامة :

عرض المؤرخ العظيم آرنولد توينبى لموضوع الإسلام والحضارة الإسلامية فى جميع أجزاء موسوعته التاريخية. كما أفرد للإسلام كمقيدة دينية، مكاناً بارزاً فى كتابه «اقترب مؤرخ من التاريخ An Historian Approach to Religion ويشهد للإسلام فى هذا الكتاب بأنه أكثر العقائد الدينية اتفاقاً مع المنطق وأشدّها صرامة فى الإيمان بمبدأ الوحدةانية الحليل، وأعظمها وضوحاً فى إدراك الاستشراق الإلهى وتسامى الذات الإلهية.

ويستوعى توينبى الأذهان إلى صاحب انبعاث الإسلام من مظهر درامى يفوق كثيراً ما صحب ظهور الديانتين العالميتين الأخيرتين. المسيحية والبوذية.

فإن حياة السيد المسيح ووفاته قد مرّتا دون أن يلتفت إليهما أحد فيما عدا جماعة صغيرة غامضة تألفت من مريديّة من يهود الجليل. ويستمد الباحث عن رسالته من أسفار الكنيسة المسيحية، إطلاقاً. إذ تكاد أن تخلو المؤلفات التى كتبت فى إيان القرن المسيحى الأول (سواء باللاتينية أو اليونانية أو الآرامية) من أية إشارة أو تلميح إلى هذا الحدث العظيم.

والمثل يقال عن رسالة سيد هارتا جوتاما بوذا، برغم كونه ابن ملك إحدى ولايات الهند الصغيرة وما كان يتصور أن يمرّ إعتزال ولى العهد دنيا الناس دون أن يسجله مؤرخو عصره، أسوة بما سجلوه من أحداث أقلّ شأنًا.

والحق، كما يقرر الأستاذ توينبى، لم يصبح للمسيحية تأثير سياسى ودينى إلا بعد رسالة السيد المسيح بثلاثمائة سنة ويفضل أعتناق الامبراطور قسطنطين المسيحية. كذلك لم يعد للموذية دور بارز فى السياسة الدولية إلا

بعد وفاة البوذا بمائتى سنة وبفضل اعتناق الامبراطور آشوكا لها. أما الإسلام، فإنه على العكس، أخذ تأثيره على مجريات الأمور العالمية يعظم فى غضون حياة الرسول ﷺ. بل لقد تولى شخصيا صياغة تلك المبادئ التى أثرت فى السياسة، ولا تزال تؤثر فيها حتى اليوم. فبعدما استقر المقام بالنبي الكريم فى يثرب. دلل على أنه عبقرية سياسية إلى جانب كونه صاحب رسالة دينية عظمى.

٢- الجانب السياسى من ظاهرة الإسلام

استطاع رسول الله ﷺ قبل وفاته - كما يقول توينبى - أن يرغم طبقة مكة الأوليغاركية متمثلة فى قريش على الإذعان لتعاليمه. وتبدى حذقه السياسى ونبيل أخلاقه وسماحة نفسه فى الشروط المعتدلة غاية الاعتدال التى صلح على أساسها أعداءه. وأمكنه بعد فتح مكة أن يوسع نطاق سلطانه إلى جزء كبير من شبه الجزيرة العربية وأخذت قواته تغير على مشارف الامبراطورية الرومانية المجاورة لشبه الجزيرة. فكان ذلك إرهابا باستيلاء صحابته بعد وفاته بعشرين سنة على جميع أملاك الامبراطورية الساسانية وعلى أفضل أجزاء الامبراطورية الرومانية أى سوريا (بمعناها الشامل) ومصر.

ولقد تراءى للعالم غير العربى -وقت انبعاث الإسلام- أن إندفاع العرب يماثل اندفاعات البدو المتحدثين باللهجات السامية على كمر العصور والأحقاب، إذ يسجل التاريخ إندفاعين للعرب قبل البعثة المحمدية.

الأول : فى إبان القرن الثانى قبل الميلاد، وقتما أخذت قبضة الامبراطورية السلوقية تتراخى من على الهلال الخصيب.

الثانى : خلال القرن السابع قبل الميلاد عندما بدأت الامبراطورية

الآشورية تتداعى تحت ثقل الأعباء المالية التي ألقتها هي بنفسها على عاتقها.

وسبق هذين الأندفاعين العربيين، واندفاع أقوام من الساميين، من الآراميين والعبرانيين والكلدانين خلال القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وقما أخذت الدولة الحديثة المصرية تنهار.

ولم يكن للدفاع العرب وغيرهم من الأقوام السامية يقل فى المرات السالفة الذكر عن اندفاعهم فى حياة الرسول وبعد وفاته عليه السلام، بيد أن الاستاذ تويننى يلاحظ أن الدولة الإسلامية العالمية قد اتسعت فى غضون حياة جيل واحد وانبعثت من نواة صغيرة جدا تمثلت فى دولة متفردة تسيطر على واحة متفردة. ويرد هذا التوفيق المذهل للعقيدة الإسلامية وحدها.

وأصبحت الدولة الإسلامية - بعد غزو العراق وإيران وسوريا ومصر - واردة للإمبراطورية الساسانية، مثلما ورثت ملك الدولة الرومانية ويفضل موارد العرق الاقتصادية بالذات - وفى ظل حكم العباسيين - تحولت الدولة الإسلامية إلى إمبراطورية كبرى فى سلسلة الإمبراطوريات العالمية.

ولقد امتشقت الدولة الإسلامية الحسام خلال الفصل الأول من تاريخها لمناهضة السيادة الهلينية فى جنوب غربى آسيا وفى مصر. هذه السيادة التى ساندتها الحروب الرومانية منذ القرن الأخير قبل الميلاد وإذا كان الإسلام قد ناهض الهلينية سياسياً، لكنه - كما يقرر تويننى قد تعايش معها سلمياً على الصعيد الثقافى. وأمكنه استيعاب المنايع الثقافية الهلينية من تأدية دوره كعقيدة دينية عالمية.

بيد أن الحضارة الإسلامية وإن تأثرت بالفلسفة الهلينية - تأثراً عملاً على

إحياء الفلسفة والعلوم الهلينية- لكن نعمة عنصرا هلينيا تقبلته المسيحية التي تأثرت هي الأخرى بالفلسفة الهلينية -وسلمت به عن رضا وارتياح، ولكن أنكره الإسلام إنكارا تاما ونبذه نبذا باتا. ويعنى به توينبى تأليه السيد المسيح والفكرة التي تستبعبها الخاصة باعتبار الربوية تتألف من أقاليم ثلاثة^(١). فإن الإسلام وإن كان يضيف على عيسى عليه السلام مكانة سامية لكنه لا يسلم بألوهيته، كما ينكر عملية صلب المسيح وفكرة التكفير عن خطيئة البشرية الأزلية التي أتحدرت إليها من آدم. فالإسلام يؤمن برسالة المسيح كرسول من رسل الله، ولكنه ينكر ألوهيته ويعتبر التثليث شركا بوحداية الله لا يفتقر.

وفي معرض الكلام عن انبعاث الإسلام، يقارن وتوينبى بين حالة المجتمع وقت انبعاث كل من الإسلام والمسيحية.

أولا - تبلورت مهمة المسيح في أذهان اليهود في خلع نير الامبراطورية الرومانية من على كواهلهم، وأن يقيم مسيحهم -لهم- مكانها امبراطورية دنيوية يكونون فيها الجنس السيد.

ثانيا - ظاهر أن توينبى يميل للقول بأن البيئة قد فرضت على المسيحية في إبان نشأتها اللجوء إلى أسلوب الوداعة والمهادنة. أما بالنسبة للمجتمع الإسلامي الناشئ، فلما كان ليستطيع اصطناع أسلوب المسالمة واجتناب العنف ليحفظ نبي يشر بمذهب يناضه الأوليجاركية المحلية الحاكمة. وكان محمد مواطن دولة مدينة تجيش بالفتن ولم يكن سلطانها السياسى يتعدى مساحة محدودة للغاية من الجزيرة العربية، فكان من السهل يتعدى مساحة

(١) الأب والابن والروح القدس

محدودة للغاية من الجزيرة العربية، فكان من السهل على مناهض طبقتها الحاكمة الانسحاب بعيداً عن متناول قبضتها، وهذا ما فعله النبي بهجرة إلى المدينة حيث وجد فيها الملاذ من أذى قريش وتزعم مجتمعتها سياسياً. وفي المدينة - كما يقول توينبي - تبذت عبقرية محمد السياسية.

أما السيد المسيح، فما كان في وسعه الإفلات من سلطان الامبراطورية الرومانية السائد في كل مكان. ويؤكد توينبي أن المسيحية والإسلام أنموذجان واضحيان لنوع واحد بعينه.

أولاً - انبعث كلاهما بفضل التوفيق بين الآراء والمذاهب المتناقضة التي تخلفت عن انقراض حضارتين مندرستين.

ثانياً - اتجهت الديانتان - كلتاهما - للتبشير بمبادئهما للعالم بأسره. وهدفنا لاجتذاب البشرية إلى مبادئهما.

ثالثاً - أرست الديانتان دعائهما في بداية الأمر داخل نطاق دولة عالمية، ثم وفقت تدريجياً في الفوز بالولاء الروحي لسكان هذه الدولة. وأمكنت لها الحياة بعد سقوطها، بل وانتشرت في أماكن أبعد من حدودهما.

رابعاً - تأثرت العقيدتان والحضارات التي انبعثت عنهما بالعناصر السورية والهلينية على السواء. ويعتبر توينبي اندفاع الإسلام آخر الانتفاضات التي استكملت طرد الهلينية من بلاد جنوب شرق جبال طوروسى. وبه توجت ردود الفعل ضد السيادة الهلينية التي ظلت في هذه المنطقة أمداً طويلاً. ويمتاز رد الفعل الإسلامى عن ردود الفعل السابقة بتبديده على الصعيدين العسكرى والسياسى، كما تجلّى على الصعيد الدينى كذلك. فى حين اقتصر رد الفعل منطقة الشرق الأوسط على الثقافة الهلينية الداخلية فى

انبعاث المذهبين. المينوفيسى : (مذهب القائلين بأن السيد المسيح طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية) والنسطورى : (مذهب القائلين بأن للسيد المسيح طبيعة واحدة هي الطبيعة البشرية ويؤلّهون الكلمة لأن بها تم خلق المسيح). انبعاثهما ضد الكنيسة البيزنطية والكنيسة الكاثوليكية، وضد اللغة اليونانية والنظام الرومانى. واستفحلت مقاومة هذين المذهبين إلى درجة أن اندفعت كنيسة روما الكاثوليكية للتنكيل بالنسطوريين فلجأوا إلى حمى الدولة الساسانية، واضطهدت كنيسة بيزنطة المصريين أتباع المذهب المينوفيسى، فلما نجح الفتح العربى وجدوا فى حماه الأمن من بطش أعداء مذهبهم الدينى.

ومن نظريات توينبى التى أبداها فى كتابه «دراسة للتاريخ وأعاد ترديدها فى كتابه «اقتراب مؤرخ من الدين» نظرية تطويع العقيدة الدينية لخدمة أهداف السلطات الدنيوية السياسية. فمن رؤية أن العقيدة الإسلامية لم تسلم من هذا المصير، مثلها فى ذلك مثل الأديان. المسيحية والبوذية والزرادشتية والهندوكية وهو لايرضى -إجمالاً- عن إخضاع العقيدة الدينية لأهواء الساسة ونزواتهم. ويدل على رؤية بالقول بأن العقيدة المسيحية قد انتهت إلى مصالحة بينها وبين السلطة الزمنية تنازلت المسيحية بمقتضاها عن رسالتها الروحية بتولى إتباعها بتنفيذ غايات السلطان وأهدافه الدنيوية مقابل إسباغ حمايتها على إتباع العقيدة الدينية؛ فلقد انبنى على اتفاق رجال الدين والساسة تردى المبشرين بالعقيدة الدينية فى أمور الدنيا فاندفعوا لاستخدام القوة العارمة فى تنفيذ غايات تجافى روح المسيحية خاصة والنزعة الدينية عامة.

ويعتبر توينبى تردى المسيحية فى معضلات السياسة، أبشع الكوارث التى

حلت بالمجتمع الغربي، ذلك لأن السيد المسيح قد أبى إلا أن تظل رسالته روحانية بحتة، تفوده لمكابدة أهوال الصلب.

وبالأحرى؛ يقرر توينبى أن العقيدة الدينية تبدأ أيديولوجية الطابع، ثم يستخدمها السلطان الدينى لكفالة الغايات القومية وتحقيق أهدافه الخاصة - ويسوق مثلاً بالنسبة للإسلام - استخدام الصفويين مذهب الشيعة الإمامية واستخدام الأتراك المذهب السنوسى. ولا يقتصر استخدام العقيدة الدينية -لغايات سياسية- على السلطات الزمنية، بل تستخدمها الجماعات القومية التى غلبتها القوة الاستعمارية الغاشمة على أمرها وسلبتها استقلالها السياسى، وهددت ذاتيتها الثقافية.

وإذا كانت العقيدة الدينية - عموماً - تخسر الكثير من رسالتها الروحية وحيويتها إن استطلت برعاية السلطة الزمنية - وفق رأى توينبى - فإنه يستثنى الإسلام من هذه القاعدة.

فالإسلام قد وفق فعلاً فى أن يصبح العقيدة الدينية لمجتمع الشرق الأوسط الذى أصابه الإنحلال. ونجح الإسلام بالرغم فى إقحامه فى الشؤون السياسية منذ البداية ومضية فى ذلك السبيل بطريقة قاطعة لم تعهد فى الأديان كافة. بل أن جنوح الإسلام إلى هذا التورط السياسى - وفق تعبير توينبى - بدأ أثناء حياة رسوله، بل على يد الرسول نفسه، لا على يد آخر أقل منه شأنًا.

ويقول توينبى أن سير الرسول ﷺ عامل من أهم العوامل أبرزها فى تواريخ الحضارات. ولم تمض على وفاته سنوات قليلة حتى استطاعت جيوش المسلمين فى عهد الخليفة عمر أن تقيم دعائم امبراطورية ضخمة. وما هذا العمل السياسى الفذ إلا حاصل توفيق محمد عليه السلام السياسى فى غزو مرحلة حياته السياسية الدينية.

وهذا التوفيق السياسى الشامل كتعبير توينبى - قد أثر تأثيرا عميقا على مصير الإسلام حتى وقتنا الحاضر. فى هذا التأثير يتبدى بجلاء اختلاف الإسلام عن المسيحية.

فلقد اتجهت العقيدتان من الناحية السياسية - لسلوك السبيل الذى أشار به مؤسسها، سواء بالنسبة أو القدوة.

فالكنائس المسيحية بصفة عامة ما برحت تنادى بوصية المسيح «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وبالرغم من أن الكنيستين الأرثوذكسية والبروتستانتية استثناءان هاما لهذه القاعدة، فإن دمج كل من هاتين الكنيستين فى الكيان السياسى للدولة العلمانية التى كانت تستعيدها قد ظل غير تام وما يبرح هذا الإندماج القاصر غير طبعى.

ونجد العكس فى الإسلام.

إذا ليست العلاقة بين الجانبين الدينى والسياسى من نظام الدولة الإسلامية علاقة مصطنعة تعوق سير الدولة وتقدمها. إذ يلتزم الجانبان فى وحدة أصلية وأساسية بحيث ينتفى فى علم الاجتماع الإسلامى .

لم ترتكب ضد اليهود ضد اليهود فى الشرق الأدنى، بل ارتكبت ضدهم فى أوروبا؛ ولم يوقعها بهم الغرب، بل أوقعها بهم الألمان. وإن العالم الغربى، عن طريق الأمم المتحدة، قدم إلى الصهاينة صك إنشاء دولة اسرائيل فى فلسطين تفكفيرا عن اصفهاد الألمان لليهود؛ فكان ذلك الصك مبررا لانتهاك حقوق أناس لم يكن لهم شأن فى المذابح التى حاقت بيهود أوروبا.

ويعتبر توينبي تشريد غالبية سكان فلسطين بفعل العدوان الصهيوني، وما تلاه من إذلال العرب، إنعكاسا لضعف الدول العربية السياسي الذي يعكس بدووره فساد أحوال العرب الاجتماعية ويلقى على الطبقة العربية الحاكمة مسئولية ما آلت إليه أمور العرب من هو أن ومذلة.

٣- رسالة العالم العربي الحضارية

يشغل العالم العربي مكانا بارزا في دراسة توينبي التاريخية وفي أبحاثه السياسية الدولية. فإنه موطن حضارتين رئيسيتين هما أعظم الحضارات أصالة وأوغلها في القدم؛ ويعنى بها الحضارة المصرية والحضارة السومرية. وتفرعت عن هاتين الحضارتين حضارة الشرق الأوسط التي انحدرت منها الحضارة الإسلامية، وهي التي يعتبر المجتمع العربي قطب رحاها سياسيا واقتصاديا وثقافيا.

ويستمد العالم العربي أهميته التاريخية من ظهور الزراعة في أرجائه لأول مرة في تاريخ البشرية. ففي العالم العربي، وفي مصر بالذات، زرع القمح وصنع الخبز عساد غذاء الإنسان لأول مرة منذ نصف مليون سنة على أرجح الأقوال العلمية وقد زود ابتكار زراعة الغلال منطقة العالم العربي بميزة رائعة على العالم القديم بأسره.

ويشغل الشرق العربي مركزا جغرافيا رائعا بين المحيط الأطلسي والأبيض المتوسط، ويمتد على طول البحر الأحمر والمحيط الهندي والخليج العربي؛ إنه مركز العالم بأسره. ولقد غدت مصر بعد توفيقها في كسر شوكة المغول في عين جالوت وهزيمة الصليبيين: قلعة العالم الإسلامي العسكرية، وحصته السياسي والاقتصادي، ومنارته الثقافية والدينية. ولو لم توفق مصر، كما يقرر الاستاذ توينبي، في هزم المغول والصليبيين، لأظلم مستقبل الإسلام تماما،

ولأسدل الستار على الثقافة العربية زماناً طويلاً. وبالتالي؛ تأتي رفاهة مصر في طليعة عوامل قوتها السياسية والحرية، ومصر - بدورها هي درع العرب والإسلام.

ولقد وقر في الأذهان أن تحول السلطان من العالم العربي إلى أوروبا ظاهرة كتب لها الخلود أبد الأبدين ودهر الدهرين. بيد أنه إذا كانت الثورة الزراعية التي انبعثت بمصر بعد انتهاء عصر الجليد والتي تبلورت في زراعة التي انبعثت بمصر بعد انتهاء عصر الجليد والتي تبلورت في زراعة الغلال وتصديرها، قد كشفت شمسها قوة صناعية انبعثت في أوروبا الغربية وتجلت في التأثير التكنولوجية التي استحدثها العلماء الغربيون - فلن يخفى على الباحث أن المنجزات التكنولوجية أصبحت في حركة انتقال متصلة من بلد إلى آخر يتعاضم خطرهما يوما بعد آخر: الأمر الذي أصبح يحد كثيراً من تفوق أوروبا الغربية وتساميها الثقافي. بل إن التفوق الغربي أخذ في الضعف تدريجياً، بفعل إقبال أم أخرى على تطوير حياتها العلمية وفق أحدث النظم واقتباسها - بل وابتكارها - المستحدثات العلمية والتكنولوجية والخبرات الفنية حكراً لأمة تتيح لها - بمفردها - السيادة على بقية العالم، أو على مناطق منه.

إن أراضي العالم العربي تضم حوالى ثلاثة أرباع احتياطيات النفط المعروفة في العالم بأسره. وهذه الثروة الهائلة قد أعادت إلى العالم العربي الأهمية الدولية التي كان يستمدّها في الماضي من الزراعة بفضل تنظيم الري تنظيمًا تكنولوجيًا. ومن الناحية الأخرى استرد العالم العربي أهميته السابقة كمركز رئيسي للمواصلات الدولية.

فإن سيطرة أوروبا الغربية وقتاً ما على جنوب وشرق آسيا من الهند حتى الصين، قد اضطرها للتفكير في استخدام طريق الشرق العربي أوروبا في هذا الشأن في حفر قناة السويس. وإذا كانت حملة نابليون قد قرعت باب مصر -مدخل العالم العربي- في عنف، إلا أن مصر أفادت من الحملة فائدة جلية، إذ أعادتها إلى موضعها كمركز للعالم. وهذه فكرة لم تغب عن ذهن نابليون وقتما احتل مصر.

٤- صحوة العالم الإسلامي

أمكن للدول الغربية في إبان القرون : السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر الاستيلاء على أجزاء شاسعة من دار الإسلام : فاستولى الهولنديون خلال الفترة ١٦٠٠ على جاوة وبقية جزائر الهند الشرقية.

واستحوذ البريطانيون على البنغال خلال أعوام ١٧٥٧-١٧٦٤.

لكن هذه المناطق تقع على الحد الجنوبي الشرقي الأقصى لدار الإسلام. فلما أن حاول البريطانيون النفوذ إلى لب العالم الإسلامي باجتياح أفغانستان، منوا بكارثة غيرت - كما يقرر توينبي - مجرى التاريخ. ذلك لأنه ما إن حل عام ١٩٥٢ حتى أصبح هذا اللب الممتد من مصر إلى أفغانستان، من تركيا إلى اليمن متحرراً تماماً من السيطرة السياسية أو حتى النفوذ السياسي. وتم ذلك -أساساً- بفضل انبعاث البلاد العربية ومقدمتها مصر من طوفان الإمبريالية التي رزح العالم الإسلامي تحتها عام ١٨٨٢. وكانت تركيا -قبل ذلك- وفقت في القضاء على تهديد اليونان لكيانها، إذ أمل سياسة اليونان استعادة الامبراطورية البيزنطية عن طريق طرد الأتراك من الأناضول.

وتابع العالم الإسلامى خطواته الموفقة فى التحرر من ربة الحكم الأجنبى؛ فتكونت دول : باكستان وأندونيسيا وماليزيا وليبيا وتونس والمغرب وموريتانيا والسنغال وغينيا والصومال والسودان ومالى والنيجر ونيجريا... إلخ. كما أصبحت الأقليات الإسلامية فى الهند وأفريقيا تساهم مساهمة فعالة فى إدارة شئون أوطانها وتستمتع بحرياتنا السياسية والثقافية.

وللعالم الإسلامى أهميته القصوى كمصدر للسلع الأساسية وكمعبر للمواصلات الرئيسية. ويضم العالم الإسلامى ثلاثة مواطن من مواطن الحضارات الأربع الرئيسية فى العالم القديم : المصرية، السورية، السندية ... أما الحضارة الرابعة فهى الحضارة الصينية. والثروة الزراعية التى انتزعتها فيما مضى هذه المجتمعات من وديان، النيل الأدنى، دجلة والفرات، والسند... تلك الوديان التى استعصبت فى ماضى أيامها على الاستغلال: هذه الثروة قد زادت فى مصر والبنجاب واستعيدت جزئيا فى العراق. وتم ذلك بفضل تطبيق الطرائق الغربية الحديثة فى ضبط المياه. على أن أهم إضافة الموارد العالم الإسلامى الاقتصادية، جاءت نتيجة اكتشاف النفط والانتفاع بمستودعاته الكامنة فى باطن الأرض التى لم تكن لها فى يوم من الأيام قيمة زراعية ذات شأن.

وصفوة القول؛ استطاع توينبى تعيين موضع الإسلام فى الحضارة العالمية بفضل دراسة. أولا - العقيدة الإسلامية، كما تبعثت فى عهد الرسول ﷺ وتطورت على أيدى المسلمين، تحت تأثير البيئة والزمن.

ثانيا - الدولة والمجتمع الإسلاميين. وقد وضع عليه الصلاة والسلام قواعدهما ثم استطلا فى سرعة مذهلة.

ثالثا - الحضارة الإسلامية. وهى نتاج فرعى للعقيدة الإسلامية.

رابعا - موقف البلاد الإسلامية من صراع القوى السياسية الدولية.

أصول المشروع الحضارى القومى

وأهمية التاريخ عند المسلمين

لاشك أن الرصيد الهائل الكبير من كتب (التاريخ) عند المسلمين - منذ ابتداء عصر التدوين فى أواخر القرن الثانى الهجرى - يؤكد لنا أن المسلمين اهتموا بالتاريخ اهتماماً كبيراً قل أن نجد له مثيلاً عند غيرهم. والحق أن العرب والمسلمين قد شققوا الكتابة فى التاريخ، واقتنوا فى تفريعيها إلى فنون كثيرة، فتراهم كتبوا فى تاريخ العرب القديم والحديث، وفى أيام العرب فى الجاهلية والإسلام، وفى مغازى الرسول ﷺ وسيرته، وفى الفتوح، وفى تاريخ الرجال وطبقاتهم، وفى تاريخ المدن والأمصار والخطط، وفى التاريخ السياسى العام والخاص، وفى تاريخ الرسل والملوك، وفى الأنساب وتواريخ القبائل، بل كتب بعضهم فى «المعارف» العامة التى تتصل بالتاريخ منذ بدء الخليقة إلى عصره. ويظهر أن العلم (بالتاريخ) كان هدفاً أساساً عند الخليفة أو الأمير أو الحاكم بصفة عامة. ولم يكن القصد من ذلك العلم التسلية أو إزجاء الفراغ بسماع أخبار وحوادث وسير قد تكون الأساطير أضفت عليها لوناً من غير الحقيقة، وإنما كان القصد من العلم التاريخى هو إمداد الحاكم المتمثل فى شخص الخليفة أو غيره بفيض من المعارف التاريخية البعيدة والقريبة التى تزوده بزاد من العلم الذى يعينه على الحكم بوعى وفهم لمجريات الأحداث قبله. ومن هنا نستطيع أن نقرر أن عامل (المنفعة) كان بارزاً فى اهتمام الخلفاء بالتاريخ، لأنه أداة صالحة تعين على الحكم الصالح الذى كان ينشده الحاكم المسلم. ومن هنا -أيضاً- نفهم سر إجماع المؤرخين المسلمين -على توالى العصور- على ناحية «العبرة» و «الموعظة» و «المنفعة» المستمدة من المعرفة بالتاريخ، والمكتسبة من الإطلاع

عليه والإمام به ومن هنا كذلك نستطيع أن ندرك سر العالم المؤرخ القديم القائل فى علم التاريخ : (مجمع أخبار العلماء ومذاهبهم. والحكماء وكلامهم، والزهاد والنسك ومواظبهم، عظيم الغناء، ظاهر المنفعة فيما يصلح الإنسان به أمر معاده ودينه أو سريره فى اعتقاداته وسيرته فى أمور الدين، وما يصلح به آخر معاملاته ومعاشه الدنيوى. وكذلا ما يذكر فيه من أخبار الملوك وسياستهم، وأسباب مبادئ الدول وإقبالها، ثم سبب انقراضها، وتدمير أصحاب الجيوش والوزراء، وما يتصل بذلك من الأحوال التى يتكرر مثلها وأشباها أبداً فى العالم. غزير النفع، كثير الفائدة، بحيث يكون من عرفه كمن عاش الدهر كله، وجرب الأمور بأسرها، وياشر تلك الأحوال بنفسه، فيغزر عقله، ويصير مجرباً غير غر ولا غمر...) .

ويبدو لنا مبلغ اهتمام الخلفاء بالتاريخ والاستماع إليه والإفادة منه مما صنعه الخليفة الأموى معاوية بن أبى سفيان الذى صارت إليه خلافة المسلمين بعد الخلفاء الأربعة الراشدين، والذى صارت «الخلافة» إليه منذ تولاه - بعد صراع مريرى مع الإمام على بن أبى طالب، ومحاورات ومناورات مع ابنه الحسن رضى الله عنه انتهت بنزوله عن الخلافة لمعاوية... فقد روى المؤرخون أن معاوية كان يجلس لأصحاب الأخبار - وهم الطبقة الراوية الأولى من المؤرخين المسلمين - فى كل ليلة بعد العشاء، ويظنون بحضرته إلى ثلث الليل، وهم يقصون عليه أخبار العرب وأيامهم، وتواريخ ملوك العجم وسياستهم فى رغبتهم، وسائر ملوك الأمم وحروبها ومكايدها. ثم يذهب إلى فراشة فى ثلث الليل ويقوم فيأتيه غلمان مرتبون عندهم كتب - أو رسائل - قد وكلوا بحفظها وقراءتها، فيقرعون عليه ما فى تلك الكتب من سير الملوك وأخبار الحروب ومكايدها وأنواع السياسات.

والمعتقد -بل القريب من اليقين- أن تلك الكتب والرسائل التاريخية لم تكن باللغة العربية، بل كانت بلغا الأعاجم من اليونان والرومان وغيرهم، لأن تدوين العلوم والأخبار لم يكن قد بدء حتى عصر معاوية، فإنه بدأ في زمان متأخر عن هذا، أعنى في القرن الثالث الهجرى، ومعاوية كان في النصف الأول من القرن الأول الهجرى. وكان معاوية بالطبع لا يعرف غير العربية، ولهذا نستظهر أن قراءة تلك الكتب عليه في كل ليلة كانت عن طريق الترجمة الفورية العفوية، لا الترجمة المكتوبة. ولم يكتف معاوية بهذا، بل إنه استقدم الراوية الإخبارى (عبيد بن شربة) اليمنى من صنعاء إلى دمشق عاصمة الأمويين، فكان يقص عليه أخبار العرب الأقدمين وسير ملوكهم. ويقال إن معاوية أمر بتدوين أخباره ورواياته الشفوية في رسائل كان منها كتابان، أحدهما كتاب (الملوك وأخبار الماضين)، والآخر كتاب (الأمثال) ولقد عاش «عبيد» هذا إلى سنة ٦٧ هـ حيث توفي في عهد عبد الملك بن مروان.

وقد أمتد اهتمام الخلفاء بالتاريخ إلى العصر العباسى بعد الذى بدا من اختتام الأمويين بالتاريخ. فقد كان الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان، والوليد بن عبد الملك يوجهان أسئلة تاريخية إلى الراوية المؤرخ «عروة بن الزبير» أخى «عبد الله ومصعب بن الزبير»، وكان «عروة» يجيب عن هذه الأسئلة - وخاصة ما يتصل بسيرة النبی ﷺ مغايزه- من أحاديث جمعها. وبلغ من اهتمام الخليفة الأموى العادل عمر بن عبد العزيز بالتاريخ أنه أمر الراوية العالم بالمغازى والسير : عاصم بن عمر بن قتادة -وهو أنصارى من أهل المدينة- أن يجلس في مسجد دمشق ليحدث الناس بالمغازى وسيرة الرسول ﷺ ومناقب الصحابة، ففعل. وقد توفي هذا الراوية في سنة ١٢٠ هـ أو سنة ١٢٩ هـ. وكان من المصادر التى اعتمدت عليها «ابن إسحاق»

صاحب السيرة النبوية التي هذبها ابن هشام، «الواقدي محمد بن عمر» المتوفى سنة ٢٠٧ هـ.

ولم يقل خلفاء العباسيين وأمرأؤهم اهتماماً بالتاريخ عن الأمويين، فإن الخليفة أبا جعفر المنصورى حرص على أنه يتصل به المؤرخ «ابن إسحاق» صاحب السيرة النبوية، وطلب منه أن يقوم بتأليف كتاب لابنه المهدي يتناول التاريخ العام منذ خلق آدم إلى يومه. وقد قام ابن إسحاق بالمهمة وألف هذا الكتاب الذى وجده المنصور طويلاً فأمره باختصاره.

وكان المؤرخون والإخباريون والرواة موضع التقدير والتقريب عند العباسيين. فلما زار الخليفة العباسي «المهدي» مدينة الرسول ﷺ وسمع باسم الرواية (أبى معشر السندی)، واسمه نجيح، استقدمه إليه واستصحبه معه إلى بغداد، وأجرى عليه رزقاً قدره ألف دينار، وقال له: (تكون بخضرتنا فتفقد من حولنا). ولم تكن دروسه ببغداد حول العلم والفقه وحسب، بل كان يروى معارفه فى التاريخ، وخاصة فى كتابه «الغازى» الذى نقل عنه الواقدي، وابن سعد صاحب كتاب «الطبقات» المشهور.

ومحمد عمر الواقدي هذا هو الذى كشفه -أو اكتشفه- يحيى بن خالد البرمكى للخليفة هارون الرشيد، فقد زار الرشيد مدينة الرسول ﷺ سنة ١٧٠ هـ فقال لوزيره يحيى: أرتد لى رجلاً عارفاً بالمدينة والمشاهد، وكيف كان نزول جبريل عليه السلام على النبى ﷺ، ومن أى وجه كان يأتيه، وبقبور الشهداء، فسأل يحيى بن خالد حتى اهتدى إلى «الواقدي» فقدمه إلى «هارون»، فمعرفة معالم مدينة الرسول. وطلب منه يحيى أن يصير إليه فى العراق - على نحو ما تفعل الدول اليوم فى استقدام العقول البشرية إليها - ففعل ونشر عمله وروايته هناك، وحظى بعطف كبير من يحيى البرمكى. ولما

نكب البرامكة جزع «الواقدي» عليهم، وكان يكثر الترحم عليهم بعامه. وعلى يحيى بن خالدون بخاصة.

وإذا كان علم «التاريخ» قد لقي من خلفاء المسلمين مساندة ومظاهرة له واهتماما به، فإن المؤرخين أنفسهم - سواء أكانوا رواة أم مدونين - قد اهتموا به، وأظهروا فضيلته. ولاتكاد تخلو مقدمة كتاب في التاريخ الإسلامي من إشادة المؤلف المؤرخ بعلم التاريخ، والتنبيه المتكرر على مزيته، والتوكيد على شدة ضرورته للحاكم والمحكوم على السواء. ولو استعرضت ما كتبه المؤرخ «الطبري» في مقدمة كتابه العظيم - الذي أعادت دار المعارف طبعة بتحقيق الأستاذ «محمد أبو الفضل إبراهيم»، وما كتبه المؤرخ «عز الدين بن الأثير» في تقديمه لكتابه: «الكامل»، وما كتبه المؤرخ «ابن خلدون» في مقدمته المشهورة لكتابة الكبير في التاريخ، وما كتبه «ابن الفريسي»، و«ابن الجوزي» و«العماد الأعشيباني» و«ابن خميس» مؤرخ الأندلس وصاحب «تاريخ مملكة» وغيرهم من أصحاب المطولات والموسوعات والمختصرات - لوقف على مبلغ اهتمام المؤرخين المسلمين أنفسهم بالتاريخ، لامن حيث تدوينه والتصنيف فيه فحسب، بل من حيث إبراز أهميته في مقدمات كتبهم.

ولم يكن المؤرخون وحدهم أصحاب الاهتمام بفائدة التاريخ ومزيته، فقد وقف الفقهاء وعلماء التشريع يناصرون قضية التاريخ، كما فعل «ابن أبي الدم» المتوفى سنة ٦٤٢ هـ الفقيه الشافعي المؤرخ، وغيره من العلماء الذين عرفوا للتاريخ أهميته.

وما زال اهتمام العلماء والمؤرخين والخلفاء والأسراء والحكام بالتاريخ باقيا على مر العصور. ولم ينقطع ذلك الاهتمام أو يقل لحظة. فقد روى أن

«بدر الدين لؤلؤ» صاحب بلادن الموصل وأميرها فى القرن السابع الهجرى
كان يتلهى فى مجالس أنسه ولهوه بسماع الأشعار، والملهى من الحكايات،
فإذا ما دخل شهر رمضان أحضرت له كتب التواريخ والسير، وجلس الزين
«الكاتب» ، وعز المحدث يقرآن عليه أحوال العالم...

الشعر فى متن التاريخ:

لقد أدى الشعر العربى دوراً كبيراً فى تاريخ الأدب العربى، كما قام بدور كبير فى مسالك الحا العربية ودروبها، وظل فى الجاهلية وفى عصور الإسلام كلها عنصراً مهماً من عناصر فن القول، ما عدا تلك الفترات من الضعف التى مرت عليه ولم يكن معدى عنها بحكم الظروف الغالبة المتحركة فى مسيرة الشعر والأدب قوة وضعفاً.

وانك لو تناولت سيرة لرسول عليه السلام ومغازيه لوجدت للشعر فيها مجالاً غير ضيق. ولو تناولت سيرة بن هشام للنبي عليه الصلاة والسلام التى انتهت إلينا من سيرة المؤرخ محمد بن إسحاق، والتى وصلت إلينا مهذبة على يد ابن هشام لوجدت الشعر غالباً فيها بكثرة تسترعى النظر، وهو شعر جاهلى وإسلامى. ولكن المؤرخ ابن هشام المتوفى سنة ٢١٨هـ لا يؤمن بصحة هذه الأشعار، وبنيه كثير أعلى الخلط والخطأ فى نسبها إلى أصحابها، أو ينكر معرفة أهل العلم بالشعر لها... وكأنه بهذا لا يكتفى بأن يكون مؤرخاً ومهذراً لسيرة الرسول التى كتبها محمد بن إسحاق، بل يضيف إلى معرفته بالتاريخ ولمغازى معرفة وثيقة بالشعر، وهى معرفة تبين الفرق بينه وبين ابن إسحاق الجاهل بالشعر... ومهما يقل فى صحة الأشعار الواردة فى سيرة بن هشام أو خطئها فإن الحديث هنا ليس عن صحة الشعر وتحقيقه، بل عن اهتمام المؤرخين برواية كل شعر يتصل بموضوع كتبهم. فلقد كان للشعر صولة ودولة فى العصر الذى روى فيه الإخباريون أخبارهم، بدءاً من القرن الأول الهجرى. وكان الشاعر القريب من الخليفة والمادح له، والمتحدث بدولته هو الشاعر الذى يحفظ الناس له شعره ويروونه. وكان للشعر حين يروى فى معرض حادثة أو واقعة من أيام العرب جاهلاً وإسلاماً بريق

يخطف البصر، ويجذب الانتباه. ومن هنا وجدنا كثرة من الإخباريين ورواة المغازي والسير يسمعون الشعر ويشاركون فيه، ويحرصون على روايته، ويجدون في ذلك متعة للنفس وراحة للقلب. ومن هنا وجدنا بعض هؤلاء الإخباريين والرواة يخرجون عن قضية الخبر الذي يروونه إلى قضية طائفة وهي تفضيل شاعر على شاعر، أو الموازنة بين شاعر وآخر، كالذي فعله المؤرخ عبد الله بن أبي بكر بن حزم المتوفى سنة ١٣٥هـ حين فضل حسان بن ثابت على الشاعر الأموي الفرزدق في حكاية طويلة رواها أبو الفرج الأصبهاني في كتابه «الأغاني» وهذا الإهتمام بالشعر من الرواية أو المؤرخ يؤكد لنا ما قاله المؤرخ محمد بن مسلم بن شهاب الأزهرى المتوفى سنة ١٢٤هـ حين كان يحدث في السيرة النبوية، ثم يستروج قليلاً ليقول: «هاتوا من أشعاركم، فإن الأذن مجاجة، ولنفس حمضة».

ومن هنا وجدنا الشعر يدخل بمقادير مختلفة في ثنايا المؤلفات والمرويات عن سيرة النبي ومغازيه. ومن هنا أيضاً رأينا إخبارياً من مدرسة الكوفة وأهلها وهو نصر بن مزاحم - وقد سبق الحديث عنه - يقص علينا وقعة صفين قصاً مشوقاً مملوءاً بالأشعار التي يكثر الإخباري من الإدلاء بها من نظماً أصحابها أو من استشهادهم. ولقد كثر الشعر في كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم كثرة جعلت النقد يشكون في صحته، ويقررون أنه شعر متحل موضوع.

ويخيل إليك وأنت تقرأ كتاب صفين لابن مزاحم أنك أمام ملحمة مزدحمة بالأشعار كازدحامها بالبطولات الأسطورية. فهي قصة أسطورية قصد بإدخال الشعر فيها على هذه الصورة أن تكون ميداناً للإثارة، ومبعثاً للانفعال.

والحديث عن اهتمام أصحاب المغازى والسير والأخبار والرسائل التاريخية الأولى بالشعر وإدخاله فى رواياتهم يسوقنا إلى الحديث عن تدوين التاريخ بالشعر. فالمعروف أن النثر - مرسلاً أو مسجوعاً - هو طريق تدوين التاريخ عند مؤرخى المسلمين. لأن النثر هو الطريق الطيعى للتعبير والتدوين، ولأن الشعر طريق مقيد بقبود الوزن والقافية فلا يجوز الالتجاء اليه فى كتابة التاريخ. ولكن على الرغم من هذا وجدنا بعض المؤرخين المسلمين يلجئون الى الشعر عوضاً عن النثر. وقد آثروا (الرجز) لأنه مطية الشعراء، ولأنه أسهل أنواع الشعر وأكثرها استعداداً لاختلاف القوافى عليه من بيت الى بيت، بدل أن تجرى الأرجوزة على قافية واحدة.

وقد ضل المؤرخون المسلمون بمنأى عن استعمال الشعر والرجز فى مصنفاتهم التاريخية إلى أن جاء الشاعر بن المعتز الذى ولى الخلافة يوماً ليلة وقتل سنة ٢٩٦ هـ فدخل تجربة جديدة بأنه صنع بأن أرجوزة فى تاريخ الخليفة العباسى المعتضد، تقدم لنا صورة طريفة صادقة للمجتمع العربى الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى بكل أثقالة السياسية والاجتماعية والاقتصادة. وقد نظم بن المعتز هذه الأرجوزة التاريخية بناء على رغبة من الخليفة نفسه صادفت هوى واستجابة فى نفس الشاعر. ولما أنجز الشاعر أرجوزته التاريخية عرضها على «المعتضد» فسبها، وحفظها إحدى جواريه، فكانت تنشده إياها فى مجالسه الخاصة، وكان يطرب لسماعها.

وتحدثنا أرجوزة ابن المعتز عن حالة الخلافة العباسية قبل عهد المعتضد، وسوء الحالة الاجتماعية، وما شاع فى البلاد من فوضى سياسية قبل تسلمه ذروة الخلافة، فالفتن شائعة، والرجال يصرعون غدرًا، واللصوص وقطاع الطرق يعيشون فى الأرض فساداً حتى على ضفة نهر دجلة نفسه. فلما جاء

المعتضد هدأت الأمور واستقر الأمن، وقوى الجيش، وقضى على قطاع الطرق. وقد صور الشاعر المؤرخ ابن المعتز الأحداث التي قامت في عهد المعتضد، وخاصة توارث الترك والقرامطة، والعلاقة بين العرب والروم.

ويسدوا أن الأرجوزة التاريخية قد صادفت هوى في نفوس المؤرخين الشعراء فوجدنا المؤرخ الأديب الأندلسي بن عبد ربه صاحب «العقد الفريد» ومن رجال القرن الرابع الهجري، يضع أرجوزة في تاريخ الخليفة عبد الرحمن بن محمد أمير المؤمنين بالأندلس ويحاكي بها أرجوزة ابن المعتز، ويسجل لنا القرن الخامس الهجري أرجوزة تاريخية نظمها المؤرخ أبو طالب عبد الجبار الشاعر الذي كان عرف بالمتنبى في الأندلس كما كان الطيب في المشرق. وقد وصف المؤرخ بن يسام صاحب الذخيرة هذه الأرجوزة بقوله: (وله أرجوزة في التاريخ أغرب فيها، وأعرب بها عن لطف محله من الفهم، ورسوخ قدمه في مطالع أنواع العلم). وقد سجلها ابن يسام كاملة الذخيرة على الرغم من طولها، فليرجع إليها من يشاء من القراء.

وللصفيدي المؤرخ الأديب أرجوزة تاريخية عنوانها: (تحفة ذوى الألباب) وقد تناولت حكام دمشق وأمراءها منذ الفتح إلى عصر الملف، وقد طبعها مجمع اللغة العربية بدمشق في كتاب (أمراء دمشق في الإسلام)

وقد شارك الشاعر على بن الجهم - المتوفى سنة ٢٤٩هـ، والذي معاصراً لأبي تمام - في هذا المجال الرجزى التاريخي بأرجوزة نجلها ملحقة بذيل ديوانه المطبوع في دمشق بعناية مجمع اللغة العربية.

وهناك أرجوزة تاريخية بأسماء سلاطين دولة المماليك بمصر، وقد عثرنا عليها في كتاب (بدائع الزهور، في وقائع الدهور) لابن اباس المؤرخ - ج -

٤ ص ٤٨٦ كما أن هناك أرجوزة بأسماء ملوك الفراعنة نظمها الشيخ طه الدمياطى المصرى، وهى مودعة فى كتاب «العقد الثمين» للمؤرخ المتخصص فى التاريخ المصرى القديم: أحمد كمال باشا.

ولابن دانيال أرجوزة تاريخية فى ذكر قضاة مصر، وهى فى كتاب «حسن المحاضرة» للإمام المؤرخ السيوطى. وهناك أرجوزة فى تاريخ الخلفاء العباسيين أنشأها مجهول وأكملها المؤرخ ابن كثير فى الجزء الثالث عشر من كتابه (البداية والنهاية)، ولكنه لم يذكر اسم قائلها.

وقد شاء الشاعر لمعاصر أحمد شوقى أن يشارك فى تاريخ العرب والإسلام بأرجوزة تضاف فى حساب التاريخ إلى ما سبق نظمه من أراجيزا أشرنا هنا الى بعضها. وقد أوحى إليه فترة إقامته بأسيانيا - الأندلس - منفياً عن مصر فى خلال الحرب العالمية الأولى وفى أعقابها، أرجوزة رائعة جعل عنوانها: (دول العرب وعظماء الإسلام)، ولم يتح لها أن تنشر فى كتاب مستقل قائم بذاته إلا بعد وفاته سنة ١٩٣٢م. وفى هذه الأرجوزة مواقف خالدة عند تاريخ العرب، ولغتهم، والوطن العربى، والبيت الحرام، والسيرة النبوية، والخلفاء الراشدين، والدولة الأموية، ودولة بنى العباسى، والفاطميين.

وأرجوزة شوقى هذه من بحر الرجز بالطبع، وهى مختلفة الروى ولقافة - أى أن كل بيت منها على قافية وروى مختلف عن غيره - ما عدا المشهد الخاص منها بدولة الفاطميين فإنه على قافية واحدة هى الألف المقصورة.

وما أروع الشاعر «شوقى»، وهريقف عند كل مجد من أمجاد الإسلام والعروبة فيقدمه فى صورة طريفة، كوقفته وهو يصور لنا سقوط قصر الشمع، وحصن بابليون فى يد العرب الفاتحين قائلاً:

ما بال قصر الشمع لا يضاء؟ هب على مصباحه القضاء
 لا فتية الرومان فى بوجه ولا غوانيهن على موجه
 ولا الليالى حوله أعراس وفوقه وتحتَه أحرّاس
 وما لبابليون من بعد العجم أمست رجماً من نواحيه الأجم
 لم تغن عنه رفعة الأسوار ولا جثوم الأسد الأسوار
 وأبن فى أفقيهما فسطاط للنجم عن سدته انحطاط
 قد ألقيا إليه بالمقالد وخرجا من طارف وتالد
 سرادق ينفذ حكم ربه من منبع النيل إلى مصبه

وترجع طرافة الأرجوزة التاريخية عامة إلى شاعرية ناظمها ولطف حسه
 الأدبى، فإذا كان شاعراً رقيقاً كانت أرجوزته التاريخية رقيقة طريفة، كالذى
 نجده فى أرجوزته ابن المعتز، وأرجوزة شاعرنا أحمد شوقي، وإذا كان منشئ
 الأرجوزة التاريخية نظاماً لا غير - جاءت أرجوزته جافة متكلفة، مثل أرجوزة
 المؤرخ الإمام السيوطى فى نظم أسماء الخلفاء العباسيين، فقد نظمها بدافع
 المعارضة والناقضة لبعض الأقمين، ورغم أنه (عمل قصيدة أحسن منها)
 فخرجت متكلفة سمجة مثل أغلب الشعر التعليمى الذى يقصد به حفظ
 المتون. وأرجوزة السيوطى التاريخية هذه هاهن من أن نفتبس منها هنا شيئاً،
 فليرجع إليها من شاء من القراء فى كتابه (تاريخ الخلفاء) المطبوع بالقاهرة
 منذ عشرات السنين.

على أن هناك من الشعراء من ضاعَ لثما بعض الأحداث والوقائع
 التاريخية صياغة فنية أدبية مبتكرة، كالذى نجده عند الشعراء القدامى الذين
 تحدثوا عن «أيام العرب» فى الجاهلية والإسلام، وكالذى نجده فى شعر المتنى

ووصفه لوقائع سيف الدولة ولقاء العرب ضد الروم، وكالذى نجده فى شعر
الشاعر بن هانيء الأندلسى وخاصة وصفه لمجىء العبيد بين الفاطميين إلى
مصر لفتحها. وكالذى نجده فى شعر محمود سامى البارودى ووصفه لبعض
حروب الدولة لعثمانية التى شارك هو فيها بنفسه، وكالذى نجده فى بعض
قصائد شوقى ووصفه للأساطيل فى البحر المتوسط ولجيوش الدولة العثمانية
فى حروبها التى عاصرها شاعرنا الكبير...

المؤرخون من غير المسلمين

حين يكون كتابنا هذا عن (التاريخ عند المسلمين) فإن هذا العنوان يوحى إلينا بمن أسهم فى كتابة تاريخ الاسلام والعرب من غير المسلمين. والحق أننا نجد منذ القدم أن بعض النصارى والصابئة والمجوس قد دخلوا ميدان التأليف فى التاريخ سواء أكان ذلك فى التاريخ العام، أم تاريخ البلدان، أم تاريخ الكنيسة، أم تاريخ طائفة من الطوائف غير الإسلامية.

وقد إسترعى نظرنا أن بعض المؤرخين من غير المسلمين قد أسلم أو أسلم أبوه فخرج إنه مسلماً ، وأن بعضهم - ممن بقى على ديانته، وأن بعض هؤلاء المؤرخين غير المسلمين كان يشغل مناصب دينية عالية كمنصب البطريق لطائفة معينة. كالذى نجده عند المؤرخ «سعيد بن البطريق» المتوفى سنة ٣٢٨ هـ. وقد كان ابن البطريق عالماً بالطب وممارساً له كما كان مؤرخاً ورجلاً من رجال الدين المسيحى فى مصر على المذهب الملكانى. وقد ألف كتابه (نظم الجواهر) فى التاريخ وقدمه لأخيه عيسى وجعله فى معرفة التاريخ العام من عهد آدم إلى ٣٢١ هـ - أى قبيل وفاته ببضع سنوات. وقد صار ابن البطريق بطريقاً على مدينة الإسكندرية فى سنة ٣٢١ هـ التى ينتهى عندها تاريخه. وبالإضافة إليهما فى تاريخه من التاريخ العام، فإنه قد ضمنه كثيراً من أخبار النصارى وأعيادهم، وذكر البطارقة وأحوالهم وما جرى فى عهدهم. ويمكن أن نتعرف من هذا الكتاب على تاريخ المسيحية وانتشارها وزخبار رجالها فى مصر. وقد صنع المؤرخ يحيى بن سعيد بن يحيى الأنطاكى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ذيلاً على كتاب نظم الجواهر لابن البطريق، فأكمل الكتاب من سنة ٣٢٦ هـ إلى سنة ٤٢٥ هـ. ووضح أن يحيى بن سعيد الأنطاكى هو من كتاب النصارى ومؤرخيهم.

ومن المؤرخين النصارى الذين شاركوا فى التاريخ العربى «أبو صالح الأرمنى» وكان يعيش حتى أواسط القرن السادس الهجرى بمصر . ولا يعرف شىء ذو جدوى من أخباره، وإن كان ينسب إليه كتاب عن مصر ونواحيها وبعض معالمها وآثارها المسيحية والكنائس والأديرة وما يصاحبها من البلاد. ويقال إنه فى تأليفه سنة ٥٦٤ هـ. وقد نشرت أكسفورد الجزء الأول منه مع ترجمة إنجليزية وشروح وتعليقات.

وفى القرن السابع الهجرى يصادفنا فى مصر مؤرخ قبطى هو (المكين بن العميد) المتوفى سنة ٦٧٢ هـ، وهو من أهل القاهرة ومواليدها سنة ٦٠٢ هـ، وكان أبوه كاتباً فى جيش الشام تحت إمارة «علاء الدين طيبرس»، وتولى ابنه هذا المنصب شاباً، فلما غضب السلطان المصرى على طيبرس أمر بالقبض على كتابه وفيهم مؤرخنا وأبوه، وساقهم إلى مصر حيث سجنوا فيها. وقد توالى على الالين ظروف متقلبة من الحبس والإفراج.

وله كتاب فى التاريخ العام عنوانه (المجموع المبارك) فى جزأين، أولهما منذ بدء الخليفة الى ظهور الاسلام، والآخر من ظهور الإسلام إلى سنة ٦٥٨ هـ. وقد ذيل عليه مؤرخ قبطى اسمه «المفضل بن أبى الفضائل المصرى»، فأرخ فيه من سنة ٦٥٨ هـ إلى الملك الناصر بن قلاوون سنة ٧٤١ هـ. وقد تناول فيه تاريخ البطارقة، واليعاقبة وتواريخ المسلمين فى اليمن والهند وبلاد التتار.

وفى عصر المكين بن العميد يصادفنا مؤرخ قبطى آخر معاصر له هو ابن الواهب القبطى المتوفى سنة ٦٨١ هـ، وكان يشتغل شماساً فى دير المعلقة بالفسطاط، وما زال بالدير حتى توفى. وله كتاب فى التاريخ العام بدأه بآدم، وتحدث فيه عن قضاة بنى اسرائيل، فملوك الروم الى مجيء المسيح عليه

السلام، مع اهتمامه بتاريخ البطارقة وسيرهم من مرقس إلى أنثاسيوس بطريرك الإسكندرية، وما حدث في أيامهم. وقد تناول تاريخ الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم إلى أيامه.

ونجد قريباً من المكين بن العميد مؤرخاً نصرانياً مشهوراً هو أبو الفرج الملقب، المعروف بأبي العبري، وقد توفي سنة ٦٨٥ هـ، وهو أرمني الزصل من بلدة ملطية، ونشأ في أسرة غنية ذات جاه، واشتغل باللاهوت والفلسفة والطب، وتولى مناصب دينية مختلفة عالية، كان آخرها أن بطريرك السريان اليعاقبة عينه (مطراناً) على المشرق. وكان ذلك في عهد هولاكو التتري، ولكنه زحمن اتصاله بهذا الفاخ الخرب، فأنعى عليه وثبته في منصبه الديني الكبير، وقد تفرغ للتأليف بالعربية والسريانية، وألف كتابه المشهور (تاريخ مختصر الدول) بالسريانية أولاً، ثم أشير عليه أن ينقله إلى العربية فقبل. وهو من الكتب الجيدة في التاريخ العربي الإسلامي العام، وله فيه نظرات وتعليقات جيدة.

ويتقدم بنا الزمن الى القرن الثاني عشر الهجري فيصادفنا مؤرخ مسيحي لبناني هو السمعاني المتوفى سنة ١٧٦٨ م، وله كتاب (المكتبة الشرقية) وهو أهم مؤلفاته التاريخية البيولوجرافية، وله كتاب آخر هو (أصل الرهبان في لبنان) طبع في مدينة روما سنة ١٨٤١ م.

وقد أسهم جماعة من المؤرخين المسيحيين والمعاصرين في كتابة التاريخ، كالذي نجده عند «نقولا الترك» المتوفى سنة ١٨٣٧ م في كتابه (تملك جمهور فرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية) وهو عن الحملة الفرنسية التي كان مرافقاً لها. وكما نجده عند المؤرخ المتعدد نواحي الثقافة «جرجي زيدان» المتوفى سنة ١٩١٤ م. وقد شارك في كتابة تاريخ العرب والإسلام

بطائفة من الكتب منها: (أنساب العرب القدماء) و (تاريخ التمدن الإسلامى) بأجزائه الخمسة، و (التاريخ العام منذ الخليفة إلى الآن) و (تاريخ مصر الحديث) بجزأيه الكبيرين، و (تراجم مشاهير الشرق) و (العرب قل الإسلام). هذا بالإضافة إلى رواياته التاريخية المشهورة التى عرض فيها تاريخ الإسلام والعرب حتى العصر الحديث على هيئة قصص تاريخية مشوقة.

وقد أسهم المؤرخ القبطى «مikhail شاروويم» المتوفى ١٩١٩م فى كتابة تاريخ مصر بكتابه الجليل (الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث) بأجزائه الأربعة، كما كتب نعوم شقير المسيحى اللبنانى والمتوفى سنة ١٩٢٢م فى (تاريخ السودان القديم والحديث) و (تاريخ سيناء).

ولقد ظهر قبيل ثورة ٢٣ يوليو سنة ٥٢ كتاب عن العلاقة بين الأقباط والمسلمين فى مصر، كتبه مؤرخ متمصر من أهل لبنان اسمه (جاك تاجر)، وقد جانبته التوفيق فى مواطن غير قليلة، مما كاد يثير فتنة طائفية كانت مصر غنية عنها، وإن كان إنصافه للمسلمين نادراً فى بعض المواطن.

وللأستاذ «زكى شنودة» الخامس مساهمة فى تاريخ المسيحية والأقباط فى مصر، فله كتاب ضخيم فى تاريخ المسيح عليه السلام ظهر أول أجزائه فى أكثر من ألف صفحة، وله كتاب آخر فى ثمانية أجزاء كبار عنوانه (موسوعة تاريخ الأقباط).

ولعل من دلائل الإنصاف للمؤرخين المسيحيين أن نمرمروراً سريعاً بأسماء جماعة منهم ميخائيل الدمشقى. صاحب كتاب (تاريخ حوادث الشام ولبنان) والمطران يوسف الدبس صاحب كتاب (تاريخ سورية)، وجميل نخلة المدور صاحب كتاب (حضارة الإسلام، فى دار السلام)، وعيسى

إسكندر المفلوف صاحب كتاب (روانى القطوف، فى تاريخ بنى المفلوف) و
(تاريخ مدينة زحلة)، والدكتور نقولا زيادة وله (صور من التاريخ العربى) و
(رود الشرق العربى فى العصور الوسطى) وغيرهما، والدكتور فيليب حتى،
صاحب كتاب (تاريخ العرب)، والدكتور أسد رستم صاحب (مصطلح
التاريخ)، والدكتور عزيز سوريال عطية المؤرخ المصرى المختص بتاريخ العصور
الوسطى والحروب الصليبية، ومحقق كتاب «قوانين الدواوين» لابن ممتى.

وقبل أن نختم هذا الفصل نعود إلى المؤرخين من المجوس والصائبة الذين
أسلموا على أصول غير إسلامية، ومنهم هلال الصائى المتوفى سنة ٤٤٨هـ،
وكان أبوه صايثياً، أما هو فأسلم متأخراً، وتولى الكتابة لفخر الملك بن
غالب. وكتابه فى (تاريخ الوزراء) جليل فى موضوعه، لأنه يتناول تاريخ
الوزارة فى الدولة العباسية من ٣٦٠هـ إلى سنة ٤٤٧هـ أى قبيل أن يموت
عام واحد.

أما مسكوبة المؤرخ المتوفى سنة ٤٢١هـ فكان مجوسياً وأسلم، وهو
صاحب كتاب (تجارب الأمم) الذى اتخذ فيه منهجاً فى التاريخ يعتمد على
التحرى والتدقيق أكثر مما يعتمد على النقل. ويلاحظ فى عنوان كتابه أنه
يريد أن يجعل من التاريخ ميداناً لعرض التجارب التى مر بها الأمم قبلها، حتى
يكون فيه أكبر العبر. وهو مؤرخ زكى يتفطن إلى مسائل صغيرة وزحدات
عابرة، قد لا يلتفت إليها أحد، ولكنه يستخرج منها أعظم الدروس، كتفطنه
إلى أن الأتراك الذين استبدوا بالخلافة العباسية كانوا يعتمدون أن يختاروا
للكلافة البله وأصحاب الغفلة وصغار السن من أولاد العباسيين، ويعتمدون
أن يحرموهم قراءة الكتب المفيدة حتى لا حاسبوهم على أعمالهم، وحتى
يكونوا دائماً لعبة فى أيديهم...

بين النقل والمصادر

اعتمد المؤرخون المسلمون أول الأمر - وخاصة في تدوين المغازي والسير والفتوح - على الرواية والنقل راوياً عن راو ومحدثاً عن محدث. والجمع التاريخي للمادة الأولى للتاريخ قد يكون عن طريق الرواية الشفهية، فنجد عند الأولين مؤرخينا أمثال هذه العبارات: حدثنا فلان عن فلان وهذه هي الرواية بطريق (السند) أو (الإسناد) وقد استعملها المؤرخ الطبري حين دون أول كتاب له في التاريخ، واتبعها بعده عدد غير قليل من المؤرخين. وقد يكون جمع المادة التاريخية عن طرق الرواية المكتوبة - لا الشفهية - أو الخبر المدون المسطور. وقد يتصرف الراوي في المادة والرواية التي يرويها تصرفاً يرجع إلى مزاجه الخاص وإلى مبلغ حرصه على التقيد بالنص أو بعده عنه. فأحياناً نجد الرواية يتصرف في اللفظ والعبارة. وهذا نوع أمين من الرواية، لأنه لا يبعد النص المروي عن حقيقته.

ويحتاج الأخذ بالرواية إلى الحذر البالغ من المؤرخ، وإلى بصره بالرجال ومعرفته بقيمة أخبارهم، وموقفهم من الأصالة «والوضع». ولقد كان الطبري المؤرخ يتخرج في هذا الباب كثيراً، حتى لقد أئى أن يأخذ شيئاً من «حمادة» الرواية ولم يذكره في كتابه الضخم إلا مرتين لا غير، لأن حمادا اشتهر بالوضع، والكذب، كما أن ما اشتهر عن سيرته الشخصية من المجون وعدم الجدية في المسلك الحيائي قد نفر الطبري من الأخذ عنه.

وفرق كبير بين الحسن التاريخي عند المؤرخ، والحسن لتاريخي عند الأديب. فأبو الفرج - صاحب الأغاني - لم يتأثم في الأخذ عن حماد في كل مروياته الأدبية، على حين تخرج الطبري المؤرخ من الأخذ عنه. فالأديب بحكم العاطفة والخيال والانفعال - قد يجمع بلا تثبت، إلا إذا

كان فى مجال للتحقيق، أما المؤرخ - بحكم العقل والتحقيق ولشئت - فقد يقف عند من ينقل عنه أكثر من مرة حتى يتيقن صحة روايته، أو يتثبت من أصالته وبعده عن الوضع والكذب.

ولقد كان الطبرى المؤرخ بالإضافة الى إشتغاله بالتاريخ فقيهاً مفسراً يتبع طريقته الغلط ورجال الحديث فى الإسناد، لا تهمة طاعة الخبر الذى يرويه ولا غرابته قدر ما تهمة صحته، على العكس من رجل كأبى الفرج الأصبهاني الذى لم يكن يعنيه من الخبر إلا غريته وطرافته سواء أصح أم لم يصح.

ولقد كثر الرواة الذين كان ينقل الطبرى عنهم كثرة واضحة فى كتابه الجليل. فتجد عنده أسماء كثيرة من الإخباريين والمؤرخين الأولين وأصحاب الكتب والرسائل والمدونات الأولى فى التاريخ من أمثال ابن شبة، والمدائنى، وابن الكلبي - الذى أفاد منه الطبرى فى تاريخ الفرس لإحاطته به - وابن اسحاق الإخبارى مؤرخ السيرة النبوية، وهب ابن منبه، وعروة ابن الزبير، والسندى، وأبى عبيدة، وسيف ابن عمر التميمي المتوفى سنة ١٨٠ هـ والذى كانت كتبه وأخباره وثيقة معتمدة عند أكثر المؤرخين لأنه كان حجة واقفا على أخبار الإسلام والمسلمين فى أول العهد تمام الوقوف. ويوضح النص التالى من كتاب الطبرى طريقته فى الاسناد، كما كان يفعل أصحاب الحديث، فهو يقول فى خبر ارتداد هوازم وسليم وعامر عن الإسلام بعد أن التحق النبى عليه السلام بربه. (حدثنا السرى، عن شعيب، عن سيف، عن سهل وعبد الله قالوا: أما بنو عامر فإنهم قدموا رجلاً وأخروا أخرى، ونظروا ما تصنع أسد وغطفان. فلما أحيط بهم... إلخ). وكل كتاب الطبرى فى تاريخه على هذا النحو من الإسناد وذكر الرواة واحداً عن واحداً. وتصادفنا عنده أمثال هذه العبارات: حدثنا. حدثنى. حدثت عن فلان. وقد يعترض ما بين

التحديث قائلاً: قال الواقدي، أو قال اسحاق، أو قال سهل أو غيرهم من الرواه. وقد يقول: قال أبو جعفر، ويريد بذلك نفسه..

ومن هنا كان لتاريخ الطبرى قيمة كبيرة، لأن هذا السند توثيق للأخبار المروية وتوكيد لها. على أن من المؤرخين السابقين على الطبرى، مثل ابن واضح اليعقوبى المتوفى بعد سنة ٢٩٢هـ لم يذهب مذهب الإسناد، واكتفى بإيراد الأخبار غير مسندة الى أصحابها. ولكنه فى مقدمة تاريخه سجل أسماء الرواة الذين روى عنهم مرة واحدة، ولم يأتى بها فى متن الكتاب، ولعله فى ذلك راعى جانب الاختصار، كما فعل المرحوم الشيخ محمد الخضرى - مؤرخنا المصرى المعاصر - حين هذب كتاب الأغانى لأبى الفرج الأصفهاني، فحذف منه: لأسانيد العنعنات، واقتصر على نصوص الأخبار ذاتها.

ولم يكن اليعقوبى المؤرخ من آتاه وخده التخلص من طريقة الإسناد والعنعنات والرواة، فهناك المؤرخ المسعودى صاحب كتاب (مروج الذهب) والمتوفى سنة ٣٤٦ هـ، فهو يمضى فى سرد الخبر أو الحادثة بدون ذكر سنده أو رواته وسرد النص التاريخى كأنه هو صاحبه، وقد صنع ما صنعه اليعقوبى فى مقدمة كتابه، فذكر فى مروج الذهب الإخباريين والمؤرخين والمصنفين الذين نقل عنهم أو استفاد منهم، ولم يذكرهم فى متن الكتاب بين يدى الأخبار.

وقد لجأ المؤرخون المسلمون من كتاب التراجم والسير إلى طريقة الاتصال الشخصى بالترجم له والقرب منهم، والتتبع الحركى لهم كما فى ترجمة بن شداد المؤرخ ت ٦٣٢ هـ لصلاح الدين الأيوبي حينما ألف

كتاباً فى سيرته، وكما فى ترجمة العتبى المؤرخ ت ٤٢٧ هـ للسلطان محمود الغزنوى فى كتابه المعروف باسم (اليمنى). وكما فى ترجمة لوزير لسان الدين بن الخطب ت ٧٧٦ هـ للسلطان محمد بن يوسف ملك غرناطة بالأندلس.

وقد يستمد مؤرخ التراجم والسير معلوماته ومواد تاريخه عن طريق السماع والنقل الشفهى، فيتلقى المؤرخ أخبار من يترجم له سيرته وحياته سامعاً من هذا أو ناقلاً عن ذاك، كما صنع المؤرخ بن خلكان صاحب (وفيات الأعيان) حين نقل عن أفواه الرجال المعاصرين له، وكما صنع من قبله أبو عبد الله الخشنى ت ٣٦١ هـ حين ترجم حياة قضاة الأندلس فى كتابه المشهور: (قضاة قرطبة)، فهو يقص أخبار المترجم له قائلاً: «وسمعت بعض أهل العلم يحكى» أو قائلاً: «وحكى لى عنه بعض إخوانى»، وكما صنع المؤرخ ابن سعيد المغربى الأندلسى حين يسمع من كثير من الناس ومنه من والده المؤرخ الأديب، فيقول: أخبرنى والدى، أو غير ذلك من العبارات.

ولقد اتبع مؤرخو الطبقات والتراجم الأولون طريقة الإسناد والنعنة، كالذى نجده فى طبقات (ابن سعد) المتوفى سنة ٢٣٠ هـ، لأنه كان متأثراً بالذين ألفوا فى السير والمغازى والرجال، فجرى فى الإسناد على طريقة أصحاب الحديث. وتبعه فى ذلك أبو الفرج الأصبهاني المتوفى سنة ٣٥٦ هـ، والخطيب البغدادي ت ٤٦٣ هـ فى كتابه (تاريخ غداد) حيث ترجم فيه لمئات ومئات من أعيان بغداد وعلمائها وأدبائها، وابن الجوزى فى كتابه (المنتظم فى تاريخ الأمم)، والذهبي ت ٧٤٨ هـ فى كتابه (تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام) وغيرها مما لا سبيل الى حضره فى هذا

الحيز الضيق. ولكن المؤرخ وكاتب التراجم ابن خلكان ت ٦٨١ هـ تخلص في كتابه (وفيات الأعيان) من طريقة الإسناد هذه، لأن رجال الحديث وطريقتهم في الرواية والسند لم تغلب كما غلبت على مؤرخ للتاريخ العام مثل الطبرى الذى سبق الحديث عن طريقته فى تاريخه.

ومن المنابع التى يعتمد عليها المؤرخون وكتاب السير والتراجم فى تواريخهم الكتب التى رجعوا إليها، وأخذوا منها، واستعانوا بها فى جمع مادتهم التاريخية. وتسمى هذه الكتب عادة باسم: (المصادر) أو (المراجع). وقد كان المؤرخون المسلمون منذ عهود تدوين التاريخ يذكرون مصادرهم والكتب التى نقلوا عنها فى مقدمات تواريخهم. وكان من السابقين إلى هذا العمل المؤرخ المسعودى، الذى لم كتف فى كتابه (مروج الذهب) بذكر موارد كتابه ومصادره، بل جاوز ذلك، إلى تقويم هذه المصادر ونقدها ووزنها بالميزان الصحيح، حتى يكون القارىء على بينة من أمرها. وخير من يؤيد كلامنا عنه هو هذا النص الذى نسوقه هنا من مقدمة «مروج ذهب» حيث يقول: (فأما عبد الله بن مسلم بن قتيبة النينورى فممن كثرت كتبه، واتسع تصنيفه، ككتابه المترجم بكتاب المعارف وغيره من مصنفاته. وأما تاريخ أى جعفر محمد بن جرير الطبرى، الزاهى على المؤلفات، والزائد على الكتب المصنفات فقد جمع أنواع الأخبار، وحوى فنون الآثار، واشتمل على صنوف العلم، وهو كتاب تكثر فائدته، وتنفع عائلته، وكيف لا يكون كذلك ومؤلفه فقيه عصره، وناسك دهره، إليه انتهت علوم فقهاء الأمصار، وحملة السنن والآثار. وكذلك تاريخ أبى عبيد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة الواسطى النحوى الملقب بنفطوية، فمحمشو من ملاحه كتب الخاصة، مملوء من فوائد السادة، وكان أحسن أهل عصره تأليفاً، وأملحهم تصنيفاً.

وكذلك سلك محمد بن يحيى الصول فى كتابه المترجم بكتاب «الأوراق» فى أختار الخلفاء من بنى العباسى وبنى أمية وشعرائهم ووزرائهم... ويمضى المسعودى فى سرد أسماء مصادره وتقويمها وتحليلها والحكم على أصحابها وبيان مبلغهم من العلم والوثاقة التاريخية.

وقد ذكر السيوطى مراجعه ومصادره فى مقدمة كتابه المسهور: (حسن المحاضرة، فى أخبار مصر والقاهرة).

وفى هذا المعرض من القول نشير إلى أن المقرئى المؤرخ ت ٨٤٥ هـ وصاحب كتاب «السلوك فى دول الملوك» وغيره قد استعمل فى كتابه المشهور: (الخطط) لطرق الثلاثة المعتمدة فى الأخبار، وهى الرواية الشفوية عن الأشخاص، والرواية المكتوبة - أو النقل عن الكتب والمصادر - والمعينة والمشاهدة التى كانت ضرورية فى كتاب مثل الخطط شتمل على كثير من آثار مصر ومشاهدها.

ولم يكد يشذ واحد من المؤرخين المسلمين منذ عصر التدوين عن ذكر مصادرهم والكتب التى رجعوا إليها فى مقدمة تأليفهم، فقد صنع الرمام المؤرخ الذهبى ت ٧٤٨ هـ هذا فى مقدمة كتابه «تاريخ الإسلام» كما صنعه المؤرخ المصرى ابن حجر ت ٨٥٢ هـ فى مقدمة كتابه «الدرر الكامنة». فى أعيان المائة الثامنة، وصنعه ابن العماد الحنبلى ت ١٠٨٩ هـ فى مقدمة كتابه المعروف: «شذرات الذهب فى أخبار من ذهب». وميل المؤرخون المعاصرون إلى ذكر المصادر والمراجع فى ثبت خاص بأول كتبهم أو فى آخرها، كما يميل بعضهم رلى ذكر مصادر كل باب من أبواب كتابه فى نهاية ذلك لباب، وهو تقليد أخذ مؤرخونا المعاصرون عن الأجانب.

ويجرى فريق غير قليل من المؤرّين المعاصرين على ذكر المصادر والمراجع فى هوامش كتبهم حيث يحيلون إليها بأرقام خاصة. فيجد القارئ مصدر الخبر أو الحادثة مسجلاً فى الهامش، تحت المتن الأصلي للكتاب، بدلاً من أفراد المصادر بثبت خاص فى أول الكتاب التاريخى أو فى آخره.

وقد توسع المؤلفون عامة - ويدخل فيهم المؤرخون - ذكر المصادر والمراجع مقرونة بأسماء مؤلفيها، وتاريخ طبعها ومكان الطبع، وهو تقليد يسهل على الباحث ومزيد التوسع فى الاطلاع أن يرجع إلى تلك المصادر بأدنى جهد، وأيسر سبيل...

الحضارة وأصول الفكر الإسلامى

اختلف الدارسون للتراث العقلى الإسلامى فى معنى الفكر الإسلامى فنجد ادعاء النزعة العنصرية الذين أبعدوا خصائص التعمق الفكرى والإبتكار والأصالة عنه رأوا بأن الفكر الإسلامى مجرد آراء المدارس الفلسفة اليونانية إذ أن الفلسفة دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين ومن أصحاب هذا رأى المستشرق^(١) «دى يور» فى كتابه (تمهيد للفلسفة الإسلامية) حيث يرى أن الاستقلال فى الفكر والبتكار ليست من سمات العقل الشرقى ويدلل على ذلك بمحاولات التوفيق والجمع بين آراء الفلاسفة الرواقيين من جانب المسلمين، بينما نجد فريقاً آخر يرى أن العرب والمسلمين لا ينقصهم الابتكار كغيرهم من الأجناس فى موضوعات الفكر الفلسفى.

ونعنى بالفكر وموضوعاته ذلك اللون من التفكير الخاص بالجماعة الإسلامية^(٢) فيما وراء الكون وفى الانسان وفى الجماعة الانسانية، وكان التفكير فى أول مرة محدوداً فى صورة مبادئ ووصايا ولقد ذهب إلى هذا رأى المؤرخ الألمانى «ديلتاي» فى كتابه عصر التنوير *Einleitung in drgeists wisseuci asfts* وقوله «أن الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى ولقد توسعوا فى الكيمياء عما بلغه مدرسة الاسكندرية وأوجدوا مستحضرات واستخدموا الآلات المتاحة».

ولو حصرنا العديد من الآراء الفلسفية لدى المسلمين ممن اهتموا بموضوعات الفكر الفلسفى الإسلامى وخاصة الجانب الآلهى نجد طبقات

(١) دى يور الفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد أبو ريده من ١٤.

(٢) جزيه المدخل للفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى المقدمة.

المفكرين المسلمين البارزين وهم: (١) الفلاسفة (٢) الحكماء (٣) الأشاعرة. (٤) المعتزلة (٥) الفقهاء (٦) الجدليون (٧) الصوفية، ومحاولة الوقوف على أبعاد الفكر الفلسفى الاسلامى تدفعنا الى النظر فى المراحل التاريخية السابقة لإزدهار الآراء والمذاهب الفلسفية عند المسلمين أى - نتناول مرحلة ما قبل الترجمة والنقل ثم مرحلة الاختلاط والترجمة والنقل - ففى المرحلة الأولى نتبين احसार الفكر العقلى فى العقيدة الدينية وفى نطاق مبادئ الشريعة الاسلامية ولقد تناولت آراء علماء الكلام وأصول الفقه تلك الآراء فى هذه المرحلة.

أما فى المرحلة الثانية فنجد تطوراً كبيراً فى عرض الموضوعات الفلسفية مما يبرز بعض الأثر المنهجى الذى اتبعه التفكير الاسلامى^(١) متأثراً بالمدارس الفلسفية اليونانية والشرقية ولقد كانت مسيره الفلسفة الإسلامية^(٢) على خطوات منهجية.

١- النقل والترجمة - ونشرح : عند الفارابى وأخوان الصفا والكندى وابن سينا).

٢- النقد والهدم (عند الغزالى والايجى والطوسى والتفتازانى).

٣- التوفيق بين الدين والفلسفة (عند ابن رشد الشعرانى).

٤- الاحياء العقلية (عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد اقبال ورشيد رضا والمراغى).

(١) د. محمد غلاب يتابع الفكر الإسلامى ص ١٩.
(٢) د. محمد أبو ريان الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤٥.

وبشئ من التعمق والتبسيط لتلك الموضوعات التي كانت محورا للعقيدة الاسلامية نجد أن أبرز موضوع فلسفى كان الله أو المكلة الالهية صفاته وذاته وعلاقاته بالانسان ثم مشكلة القرآن والاعجاز القرآنى والوحي ومشكلة الحرية والقدر.

ومن العوامل التي ساعدت على عمليات التفكير الفلسفى بعض العوامل غير الدينية: نذكر منها:

١- الخلافة أو نظام الحكم والبيعة.

٢- الردة والارتداء عن الاسلام.

٣- الزكاة والالتزام بمبادئ الشريعة الاسلامية إزاء أهل الذمة.

٤- القرآن والحديث.

٥- القدر.

٦- الحساب والثواب والعقاب.

٧- العدل والحرية.

٨- آراء الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية وتأويلهم.

ويجدر بنا أن نبدأ بالمسألة الأولى ألا وهي تسمية الفلسفة الاسلامية وموضوعاتها، وقد شغلت مشكلة الجبر والاختيار (هل الانسان مسير أم مخير). جموع المسلمين منذ أوائل القرن الأول الهجرى سواء فى دمشق أو المذينة أو البصرة. وذهب فريق الى القول بحرية الارادة أو الختيار فسموا (القدرية) إذ أثبتوا للإنسان قدرة على أعماله وعلى رأس هذا الفريق معبد الجهنمى وغيلان الدمشقى.

وذهب فريق آخر الى زن الانسان مسير لا مخير فلا إرادة له ولا قدرة، ليس له إلا ما أراد الله ولا قدرة له على شيء. وإنما خلق الله أفعاله، وسحوا (الجبرية) وعلى رأسهم الجهم بن صفوان.

الحرية معبد الجهمي (٨٠هـ - ٦٩٩ م) ودعا الى القول بحرية الارادة نشأ بالبصرة ورحل الى دمشق والمدينة وقتله الحجاج (٩٥هـ/ ٧١٤ م) وكان ينكر القضاء المحتوم التي يتعلل بها الحكام التسويغ تصرفاتهم ويرتكب باسمها المحكومين ما يرتكبون من معاصي وآثام فدافع عن شرعية التكاليف وأنكر القدر الذي يسلب الاختيار.

غيلان الدمشقي: (١٠٥هـ - ٧٢١ م) كان أبوه مولى لعثمان بن عفان وعاش أبنه في دمشق وجاهر عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ/ ٧٢٠ م) وأنصل بالحسن البصري وشهد مجلسه ويقال أن هشام بن عبد الملك (١٢٥هـ/ ٧٤٣ م) قتله وتنسب اليه فرقة العيلانية ويعتبر من رجال المعتزلة، ويقرر مبدأ حرية الارادة وأن الله لا يحمل إلا الأصلح فلا يقضى بالمعاصي بل يرتكبها الانسان بمحض إرادته الجبرية وأنه الانسان عما يفعل.

الجهم بن صفوان (١٢٧هـ - ٧٤٥ م) وقال بالجبر ويذكر عند الشهرستاني بأن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور أفعاله لا قدره له، لا إرادة ولا إختيار (الملل والنحل ج ١، ص ١١٠، ص ١١١) ويذكر الأشعري عنه 'مقالات ج ١ ص ١٣٦ قوله' لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه - الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت امجرة ودارت العجلة: الت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه. إلا أنه خلق للإنسان قدره كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيار له منفردا.

تسمية الفكر الإسلامى وموضوعاته

نتناول مسألتين المسألة الأولى هى تسمية الفلسفة الاسلامية^(١) والمسألة الثانية هى موضوع هذه الفلسفة.

وفيما يتعلق بالمسألة الأولى أى الخلاف حول التسمية : هل هى فلسفة عربية أم هى فلسفة إسلامية. يرى بعض المؤرخين يسمونها الفلسفة العربية ذلك أنها كتبت بلغة العربية كذلك فإن تسميتها بالفلسفة الاسلامية يخرج النصارى والإسرائيليين والصنعية وأصحاب ديانات أخرى وهؤلاء كانت لهم مشاركة فى التصانيف العربية لم يكونوا مسلمين ومع ذلك كتبوا فى الفلسفة بلغة عربية فيتعين إطلاق لفظ الفلسفة العربية على هذه الفلسفة التى شارك فيها المسلمون وغير المسلمين.

أما بالنسبة لتسميتها بالفلسفة الاسلامية فذلك للأسباب الآتية: -

١ - أن العرب كجنس لم ينفرد وبهذا التراث الفلسفى الضخم بل اشترك مع العرب كثير من الفرس والتك والهنود كذلك فأن هناك كتابات بالفلسفة الإسلامية بغير اللغة العربية.

٢ - أن المؤرخين المسلمين سموا المشتغلين فى هذه الفلسفة بأسن أفلسفة الاسلام أو حكماء الاسلام أو المتفلسفة الإسلامية. فأبن سينا فى كتابى الشفاء والنجاة يستخدم تعبيراً «المتفلسفة الإسلامية» وكذلك الشهر ستانى فى الملل والنحل يستخدم تعبير «فلاسفة الإسلام» وفى كتابى أخبار الحكماء ومقدمة ابن خلدون وردت عبارة «فلاسفة

(١) د. على النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ ص ٢٢٧.

الإسلام وحكماء الإسلام» كذلك نجد للييهقي كتاباً «تاريخ حكماء الإسلام» وعند الشهرزورى نجد يتحدث عن الحكماء التأخرين من الإسلاميين.

إذا نسمى هذه الفلسفة بالإسم الذى أطلقه عليها أهلها أى بالفلسفة الإسلامية

٣ - أن هذا الانتاج الفكرى ظهر فى ظل الحضارة الإسلامية. فقد نشأ فى بلاد الإسلام وفى ظل دولته.

٤ - أن هذا الانتاج الفكرى قد تأثر الى حد كبير بعوامل ثقافية من صميم الديانة الإسلامية وأدت الى تطور هذه الفلسفة.

والمسألة التمهيدية الثانية التى هى موضوع الفلسفة الإسلامية^(١):

موضوع الفلسفة الإسلامية هو :-

١ - الآثار اليونانية المنقولة الى اللغة العربية وشرحها والتعليق عليها.

٢ - علم الكلام من حيث يشتمل على مسائل فلسفية إتخذها المسلمون بديلاً للمنطق.

٣ - التصوف وذلك من حيث إتصال التأملات الفكرية الواردة فيه بالنظريات الفلسفية المعروفة عند القدماء.

٤ - أصول الفقه باعتبار أن أصول الفقه علم يبحث فى القواعد الخاصة بالتفكير والقياس الشرعى فهو أشبه ما يكون بالمنطق يضاف الى العلوم الفلسفية.

(١) المصدر السابق ص ٢٢.

هذه هي موضوعات الفلسفة الاسلامية وسندرس الآثار اليونانية المنقولة إلى العربية أو بعبارة أخرى حركة الترجمة وكذلك سندرس علم الكلام.

أنا وضعنا الآثار اليونانية على قمة موضوعات الفلسفة الاسلامية ولهذا الوضع ما يبرره ذلك أنه عند البدء في النقل من الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية لم تكن اللغة العربية ذات عهد بهذا النوع من العلوم على الاطلاق ولم يكن هناك أى تمهيد لجعلها صالحة لقبول هذه الافكار التى هى من انتاج شعب غريب ذى حضارة غريبة وعقلية مختلفة عن العقلية العربية كل الاختلاف فاللغة العربية لاتصل باللغة اليونانية من أى جهة من جهات القرابة اللغوية كما أن الحضارة العربية والإسلامية فى نشأتها كانت بعيدة عن إتجاه الحضارة اليونانية. فكان عمل المترجمين إذا عملا ينطوى على جرأة وشجاعة يقل أمثالها فى تاريخ الحضارات. ذلك أن الرومان مثلاً قد سبق العرب وكانت لهم حضارات عظيمة وقد جاءوا بعد اليونان وأخذوا عنهم العلوم ولكنهم لم يترجموا الآثار اليونانية على نحو ما ترجمها العرب وكانوا يعرفون الآثار اليونانية وكان من الصعب عليهم أن يتكلموا فى الفلسفة والعلوم اليونانية بلغتهم أى باللغة اللاتينية، فتعلموا اليونانية ولذلك قيل بأن الرومان قد غزت اليونان حرياً ولكن اليونان قد غزتهم وأخضعتهم ثقافياً ذلك لأن الرومان كانوا يفاخروا بمعرفتهم اليونانية فى لغتها. وزما العرب فأنهم كانوا أجراً من الروم ودلاً من حمل المثقفين منهم على تعلم لغة قديمة فرنهم نقلوا ما أنتجه السابقون الى لغة العرب أنفسهم.

ولم يكن هذا النقل هينا إذ أن طبيعة اللغة العربية مختلفة فى تركيبها وفى طرقها الخاصة للدلالة على الاستاد فى القضية الخبرية البسيطة ولهذا أهمية كبيرة لأن أداة لإستاد أو الرابطة كما يقال فى المنطق لها وظائف

مختلفة وأهمها التعبير عن الوجود بينما تكاد تخلو اللغة العربية من تعبير مشابه عن معنى الوجود فليد من اختراع لفظة تقوم مقام هذه الرابطة فى اللغة الأوروبية الدالة على هذا المعنى المهم فعمد المترجمون الى اختراع لفظة الدلالة على الرابطة هى ضمير الغائب فقالوا مثلاً سقراط. هو أنسان وقالوا عن مصدر الربط الهوية.

وهناك صعوبات زخرى اعترضت المترجمين وهى صعوبات خاصة بالعقلية وذلك أن العقلية اليونانية وكانت متعوده على فكرة تعدد الالهة، عقلية وثنية ولذلك يكثر فى اللغة اليونانية تألية الموجودات بينما فى اللغة العربية لا يستساغ هذا التعبير خصوصاً بعد الاسلام.

وقد بلغت دقة العرب فى الترجمة مبلغاً جعلت المهتمين بالآثار اليونانية يصححوا ما فى النص اليونانى من نقص بواسطة هذه الترجمة العربية.

كذلك نقلوا بعض الآثار اليونانية التى وجدوها فى اللغة السريانية إلى اللغة العربية ولذلك فإن اللغة السريانية ذات أهمية كبرى فى نقل العلوم اليونانية الى العربية كذلك نقلوا بعض الآثار اليونانية التى وجدوها مدونة باللغة الفارسية المتوسطة المسماة باللغة الفهلوية. وكان من عادة المترجمين أن يعيدوا ترجمة الكتاب وتصحيحه ولذلك وجدت عدة ترجمات للكتاب الواحد كما أن الترجمة الواحة كان يتناولها التصحيح فى بعض الأحيان.

وكان لشرح هذه الآثار اليونانية المنقولة الى اللغة العربية وتفسيرها والتعليق عليها والتأليف فى المسائل الخاصة بها أهمية كبرى. فهذه آثار الفلاسفة الاسلاميين اللذين لم يكونوا مترجمين وإنما كانوا قارئين للفلسفة اليونانية، وناقدين لها ومحتذين حذوها بمعنى أنهم عالجوا المسائل التى شغل

بها اليونانيون فى فلاسفتهم وحاولوا أن يجدوا لها حلولاً بحسب إجتهادهم. هؤلاء الفلاسفة كثيرون فى المشرق والمغرب نذكر منهم على سبيل المثال لأعلى سبيل الحصر: الفارابى، وابن سينا والكندى، والغزالى وابن رشيد وابن طفيل.

وننبه بأن علم الكلام ظهر بين المسلمين فى نفس الوقت التى ظهرت فيه الفلسفة ولم يكن بحال من الأحوال ناجماً عنها ولا ثمرة من ثمراتها بل كان المسلمون فى بادئ الأمر يتكلمون فى موضوعات فكرية إنشقت من صميم الديانة الإسلامية وإن كانوا يستعينون فى تفكيرهم بالمنطق ثم اتسعت هذه الثقافة بدخول الفلسفة فاتسع بهذا علم الكلام حتى اضطر أصحابه فى القرن الرابع للهجرة أن يدرسوا الفلسفة دراسة كافية فتغير بذلك منهجهم فى علم الكلام ثم غلبت الفلسفة بعد ذلك على مناهجهم فأصبح علم الكلام أشبه ما يكون بقسم الالهيات من الفلسفة على أنه مقيد بقيد منهم هو مطابق الشرع والوحي والواقع أن الفرق بين الفلسفة وبين علم الكلام حين تصور بصورته النهائية هو فى المنهج فقط إذ المتكلم يبدأ لاتسليم بالمعتقدات الإيمانية صحيحة من الشرع، ثم ينادى الأدلة العقلية للبرهنة على ما جاء به الشرع من عقائد بينما الفلسفة لا تسلم مقدماً ما بصحة قضية ما قبل أن نبرهن العقل عليها وفى ذلك يقول ابن خلدون فى مقدمته (١) :

«أن نظر الفيلسوف فى الالهيات إنما هو ينظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه. لذاته ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أنه يدل على الموجد

(١) المصدر السابق.

وبالجملة فموضوع الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشر من حيث يمكن أن، يستدل عليها بالأدلة العقلية.

أما التصوف^(١) فهو متصل بالفلسفة بأعتبار أنه أحد الطرق المؤدية إلى الحق لكنه يختلف في المنهج أيضاً، أن الفليسوف يصل الى الحق عن طريق الاستنتاج العقلي، عن طريق وضع المقدمات والتأدى منها الى النتائج التي تلزم عنها منطقياً. أما التصوف فيصل الى الحق بضرب من السلوك العملي، بضرب من التربية الروحية بقصد تصفية النفس من كل ما يشغلها عنا سوى الحق يرون أن الانسان مشغولاً بالدنيا وليس في الدنيا حق أو حقيقة وإنما الحق المطلق في نظرهم هو الله والذي لا يمكن أن ينال أو ينكشف للإنسان إلا إذا إتجه الانسان رليه.

أما أصول الفقه^(٢) وهو العلم الذي يدرس أحكام الشرع أو الأحكام الشرعية يدرس الحرام والحلال والمكروه والمندوب إليه كما يدرس علل تلك الأحكام ويتحمس بعض العلماء لهذا القسم من أقسام الفلسف الاسلامية ويرون أن العبقرية الاسلامية قد كشفت عن نفسها في هذا الميدان، وكشفت أيضاً عن أصالتها من المتحمسين في هذا الفرع الفليسوف محمد اقبال الباكستاني والشيخ مصطفى عبد الازق، وغيرهم من رواد الفكر الاسلامي المعاصر.

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

مدخل لمبحث الثقافة والحضارة الاسلامية والعربية

إن كان خلاف حول الثقافة عامة والاسلامية العربية بصفة خاصة، فإن مرجع الخلاف إلى أسباب وعوامل مختلفة، يمكن أن نتبينه من خلال البعد التاريخي أو الحضارى ثم البعد الأيدلوجي أو العقائدى ثم البعد التنظيرى أو التفسير العلمى، وعلى الرغم من تفاوت الأبعاد الثلاثة إلا أنها تتفق فى تناولها قضية الثقافة من حيث طبيعتها ومجالاتها المتعددة وأنساقها المتباينة - كما تتفق أيضا فى الغاية والهدف بإعتبار أن الثقافة عملية حضارية لها مقوماتها النظرية من ناحية وممارساتها أو جانبها التطبيقى من ناحية أخرى، ويتصل بموضوع الثقافة الاسلامية العربية جهود بعض الدارسين من المستشرقين والمستغربين أيضا . ونتيجة لذلك خصصت دراسة التراث الثقافى لبعض الأعتبارات التى تتفاوت بين الممنوع والمباح، بين تيار ينادى بالأصالة والحفاظ على التراث التقليدى كما هو متوارث وبين تيار ينادى بالمعاصرة أو التجديد أو الحدالة وأحتد الخلاف وأتسع الشقاق بين هذين التيارين أى بين التحديد والتجديد. ومن ثم أنحسرت دائرة الدراسات العلمية لمسألة الثقافة وزاد من أنحسارها مناداة البعض بقصور أو تحديد مفهوم الثقافة فى (المقوم الدينى أو العقيدة) أو (المقوم العرقى أو العنصرى أو اللغة) . فأدى ذلك الى التهجم على نزعة التفلسف من ناحية ونزعة التصوف من ناحية أخرى وافتقدت الثقافة بعض مقوماتها العقلية والوجدانية وأنحسرت فى المقوم الدينى أو العقيدة.

ومن ناحية أخرى أمتعت المسافة بين مكونات الثقافة ككل وبين العقيدة حتى أننا نجد بعض البرامج والمناهج الدراسية فى بعض البلدان العربية والاسلامية تستهجن دراسة باقى المقومات الثقافية وتحصر موضوع الثقافة فى

النسق المعرفى للعلوم الدينية أو الشرعية أو المتقلبة المرتبطة بالمعتقد الدينى من فقه وأصول وتوحيد وحديث وعقيدة وتفسير للنص القرآنى دون العلوم العقلية أو الذوقية، وبهذا تصبح الدراسة نوعاً من التحديد والتقليد متجاهلة بذلك أصول ونشأة العقيدة وتطور البحث فى مسائل الاعتقاد ومناهجه. وكادت الجهود العلمية القائمة بتفسير وتحليل مجالات الثقافة العربية الإسلامية تجمد وتنحصر على نشر آراء القدماء واجتهادات الفقهاء المعروفين فى المذاهب الفقهية أو بتحقيق مخطوطات تراثية بحجة الاتباع لا الابتداع.

ولو نظرنا الى تيارات الفكر الإسلامى العربى القديم والوسيط والحديث والمعاصر نجدها زاخرة بتعدد مجالاتها عقيدة وفلسفة ومناهجها، فقد تعددت الفرق والحركات الإسلامية من خلال مواقف السلفيين والشيعة والأشاعرة والمعتزلة بما يتناسب ويواكب حركة التاريخ والصراع الحضارى والعقائدى لأصحاب الديانات والفلسفات الأخرى التى أدارت بينها وبين الإسلام المساجلات والمجادلات بمنطق معين. رأى رواد العقيدة الإسلامية من الصحابة والتابعين أن يتناولوا مسائل الاعتقاد بمنطق آخر أو بمنهج أصولى كأن الفضل فيه إلى شيوخ الفلسفة الإسلامية وشيوخ المعتزلة والأشاعرة والسلفيين ولعل حركة الترجمة والنقل والتأليف التى بدأت من القرن الثانى للهجرة خير برهان وليل على إزدهار المنهج الإسلامى والفكر العربى الذى واجه تلك المعارك الفكرية الثقافية الضارية التى حاولت زن تعادى الإسلام كعقيدة وكمنهج وكفلسفة. لذا فلا غرابة أن نتلمس بنظرة موضوعية وشمولية مجالات المعرفة وإنساق الثقافة الإسلامية العربية من خلال مقومات منها الفعلية والعقلية والذوقية أو بمعنى آخر من خلال تصور العقيدة رجوانها الشرعية والمفهوم الفكرى ومضمونه ومنهج الدعوة.

وتأكيداً لدور الريادة الثقافية للإسلام وللحضارة العربية نسجل بكل فخر جهود علماء الإسلام والعرب فى مجالات العلوم الدينية والعلوم الفيزيائية، والكيميائية والرياضية والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

ومن هذا نتكشف رصيذاً آخر للثقافة الإسلامية العربية، وبهذا يرد على حجة أصحاب الدعوة القائلة بانحسار الثقافة فى العلوم التغلبيه أو الدينية فحسب، وإلا إنتفت جهود نظار المنطق فى معارضتهم ونقضهم لمنطق أرسطو واكتشافهم للمنطق الأستقراطى والتجريبى العلمى وكذا جهود علماء المسلمين من العرب والأعاجم فى علوم الجبر والهندسة والضوء والكيمياء والملاحة والجغرافيا وفلسفة التاريخ وغيرها، وكذا فلاسفة المشرق والمغرب الذين تتلمذ عليهم فلاسفة اللاتين فى مدارس ومراكز الثقافة العربية الاسلامية فى الأندلس وصقلية والأسكندرية وغيرها.

لذا يتعين بنظرة موضوعية وحياد علمى من منطلق الغيرة على تراثنا الحضارى ودورنا التاريخى من خلال التعرف على كافة أنساق المعرفة ومجالات الثقافة الاسلامية العربية بمقوماتها الثلاث، العقيدة والمنهج والفلسفة، وأنا لنعبر هذا المدخل أساساً علمياً لتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين من خلال تاريخ الحضارة ومن خلال تطور مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ومن خلال التراث والنظريات والمذاهب التى قال بها رواد الفكر الاسلامى العربى وتركت آثارها فى النهضة الأوروبية الحديثة وكان من نتاجها تقدم الحضارة الإنسانية وإزدهارها.

وإن كانت الثقافة هى نتاج حضارى لأمة من الأمم فهى ترجمة وثمرة لتفاعل أفراد الجماعة البشرية عبر الأجيال تتناقلها من خلال أنماط سلوكية ولغة ومعقد وفكر وشعور ومهارات واتجاهات وقيم أو مثل عليا وانساق معرفة

متميزة وتتضمن مجالات الثقافة تلك الجوانب المادية والمعنوية على حد سواد فهمها وجهان لعملة واحدة هى الحضارة بأوسع وأشمل معانيها.

ولكن هناك اختلاف واضح بين ثقافة وثقافة من بيئة لبيئة ومن مجتمع لمجتمع بل ومن زمان لزمان ومن مكان لمكان فى المجتمع والبيئة الواحدة، وعلى ذلك تمثل الثقافة فى يبيتها مجموعة أو كل متكامل يمثل بناءً أو نسقاً اجتماعياً تركيبياً له وظيفته الفعالة فى البيئة الاجتماعية التاريخية التى ينشأ فيها.

لذا تتضح من خلال الدراسة المقارنة للثقافات تلك الأنماط المتباينة لدى جماعات بشرية مختلفة وإن كانوا يشتركون فى طبائع جوهرية كالغريزة والفطرة كالحاجة الى الطعام أو الأمن أو البقاء أو الاستطلاع... الخ. لكن الطريقة التى تسلكها جماعة عن جماعة أخرى فى إشباعاتها للحاجات السابقة. مسألة ثقافية، فالأختلاف فى الملبس أو الملبس أو اللغة أو الدين أو الزواج.

وعلى هذا فالثقافات متعددة والكائن الإنسانى واحد مفرد ولكنه يصطبغ بصبغة الجماعة فىأتى سلوكه مشابهاً أو مختلفاً لجماعة دون جماعة أخرى. ويتمين علينا أن نفرق بين الثقافة والمجتمع أو الناس فهو لتون Lenton يميز بين الفرد

والمجتمع والثقافة. بقوله «إن كل لفظ من هذه الثلاثة أسمه لكيان مختلف كما أن لكل منها خصائصه المميزة ودوره الخاص به فى الصورة الدينامية (الحركية المتطورة) التى تتكون من الثلاثة معاً. فالمجتمع جماعة منظمة من الأفراد والثقافة أنماط منظمة من الاستجابات المكتسبة التى يتميز

بها مجتمع ما والفرد كائن بشرى حى له القدرة على التفكير والشعور والسلوك من خلال تفاعله بالمجتمع ومقوماته الثقافية التى ينشأ فيه. ومجال الفرد فى حياته الشخصية محدود ومتزامن بوجوده على قيد الحياة، أما المجتمع والثقافة فهى غير محدودة ومستمرة له وظيفتها الاجتماعية. وثمة آراء ونظريات تربط بين الثقافة بالمجتمع أو الجماعة البشرية يستند بعضهم الى العوامل البيولوجية كالوراثة والسلالة العنصرية أو العرقية بينما يستند بعضهم الى العوامل الشخصية الذاتية والنفسية للأفراد الذين باستطاعتهم قيادة أو إحداث تغيير فى المجتمع أو البيئة.

ويرى علم الإقتصاد الثقافى لمفهوم النظرى للثقافة من خلال تحديد الجماعة البشرية بأعبارها وحدة اجتماعية التى تتكون من عديد أو رمز من الأشخاص ثمة تشابه واضح فى الاتجاهات . خاصة فيما يتعلق بجوانب القيم والمعايير والأهداف وقواعد السلوك والعرف بأعبارها تراثاً اجتماعياً لا يتركز فى قليل أو كثير على جوانب الوراثة أو السمات البيولوجية لأفراد الجماعة.

وكما يقول ساندروز «إن الجماعات البشرية» تنشأ بينها علاقات أو معايير أو قيم يسلكها أفرادها وفقاً لها نتيجة تفاعل الأسرة وسائر المنظمات الاجتماعية بصرف النظر عن العنصر أو السلالة أو العرق، فلا دخل لها فى اللغة أو الدين أو العادات أو الفنون الشعبية.

ولعل ما خلصت به جماعة من الباحثين عن أنماط الثقافة^(١) والتغير فى تلك الدراسة التى نشرتها منظمة اليونسكو عام ١٩٥٣ بإشراف الباحثة

(١) يذكر تابيلر فى دائرة المعارف (الدين والأخلاق) فى مادة ثقافة _ ذلك لكن لكل المركب الذى يشمل المعرفة والعقائد والعرى، والأخلاق والقانون والعادات التى يكسب الإنسان من حيث هو عضو فى المجتمع فهى تشمل أسلوب الحياة أسلوب الحياة وتراث الفعل والجمالى واللغة والتشريع السياسة والاقتصادية والأخلاق.

مارجريت من أن الثقافة وهى ذلك الكل المنظم المتكامل الذى يشارك فيه أفراد الجماعة من خلال التقاليد والفنون والمعارف والأديان والمعتقدات والممارسات التطبيقية أو التكنية والنظم السائدة سواء فى الحكم أو التعليم أو التربية أو الأخلاق أو الدين. أو بمعنى آخر أن مضمون أو محتوى الثقافة فى مجتمع ما يتحدد فى الاتجاهات والقيم لما تتحدد فى الجوانب المادية للحياة اليومية لهم ووسائل الإتصال واللغة والكتابة والمهن والأساطير والشعائر الدينية والتنظيم الأسرى والزواج وعلاقات الملكية والنشاط الزراعى والمهنى وتنظيم الحرب وغيرها من عمارة وفنون ومعتقدات أسطورية.

ولا غرابة فى أن تتناول موضوع الثقافة العربية ثم الإسلامية من خلال الكتابة واللغة، فقد ثبت من الآثار - وخاصة المصرية - أن الأبجدية اليونانية جاءت على غرار أو نسق لهجائية العربية (فألفا بيتا جاما). اليونانية أشبه (بالألف والباء والحيم) العربية ولهذا يرجع المؤرخون أن اليونان نقلت لغتها عن العرب وكما يذكر 'لمستشرق' «مارجليوت» : أن بعض المواقع والأسماء اليونانية (كأسكرا أى المعسكر وفندس زى الجبل وهو من الفند أى الجبل العظيم الشاهق بالعربية ولاريسا الخيمة أو العريش... الخ. من الكلمات..

ومن هذا تتبين قدم اللسان العربى بالنسبة لحضارات الشرق القديم ولقد أشارت التوراه فى سفر التكوين وسفر الخروج إلى أن إبراهيم أو ابراهيم تعلم من ملكى صادق وأن موسى أو موشا تعلم من يثرون كاهن مدين أو شعيب وذلك قبل أن يرحل العبرانيون الى ارض كنعان. وقد أشاع الغرب الأوروبى أن أسلافهم اليونان قد سبقوا الأمم لى العلم والحكمة كما أنهم توهموا لأن العبرانيين قد سبقوا العرب الى الدين والثقافة بينما الشواهد التاريخية على العكس من ذلك.

وقد أسمى العرب قبائل الجبشة بالأحباش أى السكان المختلطين بينما زسماهم اليونان بأثيووية أى بلاد الوجود المحترقة وأسماهم العبرانيون بالكوشين لنسبتهم الى كوشين بن حم بن نوح. والثابت تاريخاً أن حضارة جنوب شبه الجزيرة العربية سبقت غيرها من الحضارات وكانت حضارية تالية أو متزامنة مع حضارة مصر القديمة وذلك قبل الميلاذ بأربعة عشر قرناً من الزمان والثقافة العربية عاشت بفروعها الثلاث الثمينة جنوباً والآرامية شرقاً والكنتفانية غرباً وتفرغت من الآرامية اللهجات النبطية أو الجهرية أو المسند.

ولقد كان المؤرخون العرب ينسبون الشعوب العربية البائدة القديمة الى (وارم) أو (الأرمان)^(١) مصداقاً لقوله تعالى (ارم ذات العماد) ويرجع الآرميون إلى هؤلاء الإرم الذين إرتحلوا من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد ما بين النهرين فأقاموا دولة بابل حيث سادت اللغة الآرامية ومن الجائز أن تكون هذه الهمزة الآرامية هى الهجرة السامية الثالثة والتي دونت كتابتها باللغة المسمارية وحينما تذكر التوراة فى سفر التكوين من أن آرام جد الآرميين أو هو ابن سام أو حفيد فاحور أخو ابراهيم، وقد أشارت رسائل تل العمارنة المصرية المدونة فى القرنين الرابع والخامس عشر قبل الميلاد إلى هؤلاء الآرميين أو الأحلاف ويرجح أنهم قدموا من شمال سبه الجزيرة العربية إلى بادية الشام أو من العراق وبنهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد ظهرت بعض الأمارات الآرامية بعد اضمحلال الحيثيين والميتانيين فى هذه البلاد. واستقرت جماعات كبيرة منهم من سوريا خلال القرن الثانى عشر قبل الميلاد وانتشرت اللغة الآرامية فى الشام وحتى بلاد فارس والهند واستمرت اللغة الآرامية حتى عصر الميلاد فكانت هى اللغة التى يتكلم بها السيد

(١) تاريخ سنى الملوك للأصفهاني.

المسيح. ونجد أيضاً أن تشابهات الأبدل في الأحرف والتونين والحركات في اللغة الآرامية والبابلية والسريانية والعبرية وهي أقرب ما تكون إلى اللغة العرية.

وما دمنا نتناول اللغة العرية كحقوق أساسى للثقافة فيتعين علينا أن نشير إلى حقيقة أسم العرب والشعوب العرية، فقد سمي العرب بهذا الاسم لأنهم فى موقع الغرب من أمة الآرامية الهندية مع احلال حرف العين بدلا من الغين أو سمي العرب نسبته إلى العرابية أى الى الصحراء أو الأرض الجفاف فى لغة بعض الساميين القدامى أو أنهم سموا بالعرب نسبة إلى يعرب بن محطان أو عربة تهامة نسبة الجزيرة. أو كما يذكر ياقوت الحموى «أنهم سموا باسم بلدهم العربات، أو أنهم سمو شرمتين نسبة إلى أقوام أوربا.

ولعل إنتشار أقوام العرب فى شمال شرق شبه الجزيرة العرية وخاصة سوريا وفينقية مرجعة التاريخى إلى أن اسم سورية نسبة إل شورية أو أشورية حيث ساد الآراميين والسريان وأطلق هذا الاسم على تلك البقعة التى يحدى وادى النهرين إلى سناء والحجاز. أما بالنسبة لفينقية على ساحل الشام فتلك البقعة ترجع إلى كلمة فينقس أى النخلة ومعناها بالرومانية أو اللاتينية بالميرا أو تمر أو تدمر بشرق البقاع. أما بالنسبة لمصر فقد سماها الأغريق بكبتوس أى مدينة قفط يم ورد ذكر جببتوس بعد ذلك وذلك قبل الميلاد بآلاف السنين.

والثابت تاريخا كذلك أن اللغة العبرية أخذت اشتقاقاتها من اللغة العرية على إمتداد عصور التاريخ. ففي القرن العاشر للميلاد قام كل من سعيد أو مسعدا الفيومى وابن تميم الريانى البابلى ويهوذا بن مزيش ومناجم ابن سروت الأندلسى وسكوم بن جبيرول بتعيين أصول اللغة العبرية. كما أن

مفكرهم أخذوا علم الكلام واللاهوت عن العرب. فنذكر منهم ابن جبيرول وابن عزرا القرناطى وابن ميمون والسّمؤل وغيرهم.

وإنه بمحاولتنا هذه، لانبكى ولانتياكى على مجد كان لأمة المسلمين. ولا نؤرخ لتلك الحقبة التاريخية التى يعرفها تمام المعرفة المستشرقون والمستغربون ولسنا نعيش الماضى فحسب، وإنما للنهل منها الطريق السليم والمنهط القويم إنطلاقاً من الماضى إلى المستقبل عبر الحاضر لنستعيد دورنا ولنتبصر بحقيقة الإسلام وتراثه الخالد.

لا فى عصرنا هذا الذى نعيشه وما يتضارب فيه من مفاهيم وايدولوجيات متنافرة ومعتقدات ناشذة ودعاوى باطلة من خصوم الإسلام نشأت بعض التيارات والحركات والفرق والمذاهب التى ترفع شعار الإسلام والإسلام منها براء، وليس غريباً أن تعاود الحركات الشعبية الظهور من جديد فى مناخ ملوث تشوبه المذاهب الدينية والسياسية التى بعدت عن جوهر العقيدة والعقل أو بمعنى أدق أخذت بعض الدعاوى تشن حربها على الثقافة الإسلامية والدعاة المسلمين.

لذا تتبدى أما الفكر الإسلامى والدعاة المسلمين الضرورة لتنقية مسار الثقافة الإسلامية بإلقاء الضوء على منابعها ومصادرها الخالصة والكشف عن مقوماتها الدينية والحضارية وبيان مدى التفاعل الثقافى مع غيرها من الثقافات الأجنبية وتصحيح مسار الحركات الثقافية الإسلامية والوقوف على نماذج أصلية منها باستعراض لأهمية الفكر الإسلامى ودروسه والتعرف على طدقات المفكرين ودعاة الثقافة الإسلامية وتقويم الدعاوى الشعبية التى بعدت وتباعدت عن جوهر الإسلام حتى يستبين الحق من الباطل.

حركة الترجمة والنقل والتأليف الفلسفى فى الإسلام

لا نستطيع أن نوفى تاريخ الترجمة حقه من الدراسة لهذا سنغنى بآثار كبار المترجمين دون استقصائها تمام الاستقصاء كما أننا سنغنى بالبحث عن أهم الآثار اليونانية التى ترجمت إلى اللغة العربية ومعرفة مدى عناية الإسلام فيها تأثير هذه الكتب على اتجاه الفلسفة فى الإسلام.

ولقد كان تأثير الفكر اليونانى على الفكر الإسلامى أسبق من الترجمة ذلك لأنه كان يعيش بين المسلمين كثيراً من السريان والنصارى ممن لديهم علم بالآثار والتفكير اليونانى فكانوا ينقلون بعض ثمرات الفكر اليونانى إلى المسلمين نقلاً شفوياً وكذلك كان يعيش بينهم كثير من الجوارى الروميات ممن لهم حظ كبير من الثقافة وكن يقمن بوظائف الخدمة والتربية فى بيوت الخلفاء والأثرياء فكان لهن تأثير جديد فى تعريف بعض الأوساط ببعض نواحي الفكر اليونانى. بل أن الخليفة المأمون قد وقع تحت هذا التأثير.

ومن الممكن تلخيص حركة الترجمة بتقسيمها إلى أدوار ٣ فى العصر العباسى. الدور الأول من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد أى من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ هـ. وفى هذا الدور تعد رجال الطبقة الأولى من حيث الزمن من المترجمين منهم يحيى ابن البطريق مترجم «المجسطى» وهو كتاب فى الفلك والهيئة وهو أهم كتاب فى الفلك وترجم أيام المنصور و «جورجيس» وابن جبرائيل الطبيب كان سنة ١٤٨ هـ. وعبد الله ابن المقفع مات سنة ١٤٢ هـ.

والدور الثانى من ولاية المأمون ١٩٨ إلى ٣٠٠ هـ ومن الطبقة الثانية من المترجمين الذين كانوا لهم الحظ الأكبر فى الإنتاج منهم يوحنا ابن

البطريق والحاج بن البطريق وقسطا ابن لوقا البعلبكي كان يعيش ٢٠٢هـ وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصي وحنين ابن اسحاق الذى اخترناه نموذجا للمترجمين ثم ابنه اسحق ابن حنين وثابت ابن قره الصايى وحبشيش الأعمش المتوفى ٣٠٠ هـ وقد ترجم فى هذا العصر أغلب كتب أبو قراط وجالينوس وأرسطو وبعض كتب أفلاطون وكثير من التفاسير على هذه الكتب.

وأما الدور الثالث فهو من سنة ٣٠٠ أى من تاريخ وفاة حبشيش إلى منتصف القرن الرابع ومن مترجمى هذه الطبقة متى ابن يونس وسانان ابن ثابت ابن قره ويحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٤ وأبو على ابن زرعة وكان أكثر اشتغال هؤلاء بالكتب المنطقية لأرسطو وبالمفسرين كالأسكندر والأفروديسى ويحيى النحوى وغيرهم.

وكانت الواجب يقتضى تتبع عناية الإسلاميين لمختلف الفلاسفة اليونانيين بادئين بالسابقين لسقراط ثم أفلاطون وهكذا. ولكن الموقف يقضى بالاختصار وتتناول العناية بأرسطو فنقول أن العرب قسموا كتب أرسطو أقساما مختلفة على حسب ما تناول من العلوم وكان بأيديهم فهرست جامع لمؤلفاته من تأليف رجل اسمه بطليموس وقد ضاع الأصل اليونانى لهذا الفهرس ولم تبقى إلا الترجمة العربية محفوظة فى كتب مثل كتاب ابن الطبرى فى تاريخ الحكماء ويحتوى هذا الفهرس عن أسماء ٥٨ كتاب لأرسطو وتقسم إلى أقسام الكتب الخاصة بالمنطق ثم الخاصة بالطبيعات ويلحق بها ما يتعلق بعلم النفس ثم الأصوات ثم الكتب المختصة بالأخلاق والسياسة. فالقسم الأول الخاص بالمنطق يشتمل على العرب على ٨ أجزاء كما قال اليعقوبى فى تاريخ وغيره من المؤرخين وكما ذكر

الفارابي في رسائله وتبعهما سائر المشتغلون بهذه العلوم وأولها كتاب فاتيغوريا أي المقولات. قال الفارابي: هو في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها. ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة اسحق ابن حنين وقد ذكرنا الدالة عليها. ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة اسحق ابن حنين وقد ذكرنا فيما مضى أسماء ناشري المقولات وأشرنا إلى عناية بعض العلماء بنشر ترجمة ابن المقفع لهذا القسم من منطق أرسطو وترجم يحيى ابن عدى تفسير الاسكندر الأفروديسي لهذا الكتاب كما أن الفارابي وضع كتابا يسمى شرح المقولات وكتابا آخر سماه (الغامض المستغل من كلام أرسطو في قاطيغورياس) وهذان الكتابان غير موجودين حاضراً ولكن توجد تعليقات عليهما لابن باجه الأندلسي ولم تنشر بعد وللكندي كتاب المقولات العشر وكتاب في قصد أرسطو في المقولات.

ولإبراهيم القويرى أستاذاً أبى بشر كتاب تفسير (قاطيغورياس) كما أن لهذا الكتاب جوامع واختصارات للكثيرين مثل اسحاق ابن حنين وأحمد ابن الطيب المعروف بالسرخسى تلميذ الكندي وثابت ابن قره والرازي الطبيب. ولابن سينا رسالة في أغراض المجهولات.

والجزء الثاني هو كتاب بار أرمنياس أى العبارة ومعناه التفسير. قال الفارابي: فيه قوانين الألفاظ المركبة. ترجمة ابن المقفع ثم ترجمة اسحق ابن حنين ونشرة الفارابي وأبو بشر متى. ولإبراهيم القويرى كتاب أسمه العبارة. واختصر كتاب العبارة حنين وأبوه اسحق من بعده وابن المقفع والكندي. والرازي وثابت ابن قره والسرخسى تلميذ الكندي.

إشكالية الحضارة والفرق الإسلامية

يتعين علينا قبل أن نتعرف على الفرق والطوائف الإسلامية التي نشأت في بيئة المسلمين نتيجة أسباب وعوامل داخلية مرجعها الخلاف حول الخلافة أو مرجعها الأخذ بمبدأ التأويل والتفسير أو مرجعها الأخذ بحقيقة الشريعة لا ظاهرها. أن تلقى بعض الضوء على تلك النزعات الطائفية الدخيلة أو الأجنبية التي إمتزجت أحيانا بآراء الفرق والطوائف الإسلامية، و من أبرز هذه النزعات الغنوصية والمجوسية والزرادشية والكيومرثية والمناوية والمزدكية و السماعيلية والنصيرية والباية والبهائية والقاديانية وكلها نزعات خرجت عن جوهر الإسلام و شريعة القرآن. وكانت تلك ظاهرة صاحبت نشأة الدعوة وتفش خطرها تارة تحت مصطلح (الشعوبية)، وتارة تحت إسم (الفرقة الناجية) وأخذت على إمتداد عصور الدعوة والفكر الإسلامى تتلون وتظهر بإسم (حركات إصلاحية) أو بأسم (جماعات إسلامية) والإسلام منها برىء ولعل أحدثها الرابطة الإسلامية بأمريكا على يد أهليها محمد.

وكلمة (غنوص) أصلها كلمة يونانية تعنى المعرفة أو الكشف واختلط معناها الإصطلاحي بالأسرار والسحر والطلاسمة نشأت أول ما نشأت على يد كلا من بازيليدس، وفالتينوس، اللذين مزجا المذاهب اليونانية الوثنية بالنزعات الفارسية والسريانية والأفلاطونية والفيثاغورية والسرانية باليهودية و النصرانية والصائبة خاصة فى العصر الهلنى المتأخر على يد القديسى (كليمانس وأريهجين). وظهرت الغنوصية على شكل طوائف أو فرق باطنية تحت إسم الغلاة أو الماموية أو القرامطة أو الحشاشين أو الباية أو البهائية أو أخوان الصفا الصوفية كالسنوسية والمهدية والميرغنية والتيجانية والبرهمية والشاذلية،

والنقشنيدية والرفاعية والأحمدية والعباسية والتفتزانية وغيرها. إلا أن معظمها تسلك ميلك أهل السنة والتقريب بين الحقيقة والشرعة. وتتناول بالتفصيل بعض الفرق الإسلامية التي إختلطت بها بعض النزعات الشعوبية أو المتطرفة التي قد تباعد بينها وبين جادة العقيدة الإسلامية لتبين حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، فنخص بالحديث فرق الشيعة وفرق المشبهة وفرق الخوارج.

الشيعة:

يحسن بنا أن نقسم الشيعة الى أقسام رئيسية ثلاثة، أولها وثانيها الرافضة وثالثها الزيدية. وعلى اختلافهم فهم سمو بالشيعة لأنهم تشيعوا لعلى ابن أبى طالب فى الخلافة بل وقدموه على سائر أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) واختلفت الفرق الشيعية فيما بينها، ويمكن نمضيها فيما يلى:

أولا. فرق غلاة الشيعة:

وهم مما غالوا فى «على» وقالوا فيه قولا عظيما وتجاوزوا أمور العقيدة وتصوراتها ويتقسمون الى فرق فرعية هي:

١ - البيانية: ونسبتها إلى «بيان بن سمعان التميمي» وكان يقول بأن الله سبحانه على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه.

٢ - الجناحية: ونسبتها إلى «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين، ويقول تنبأخ الأرواح وأن روح الله كانت فى آدم ثم تناسخت إلى أن صارت فيه هو.

٣ - الهاشمية: ونسبتها إلى «هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية» و«عبد الله بن عمرو بن قرب» وقالت بالتناسخ.

٤ - الغيرية: ونسبتها إلى «المغيرة بن سعد» ويزعم أنه نبي يعلم اسم الله الأكبر، ويعبدون رجل من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والخلفة مثلما للرجال وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة وكان يؤل القرآن.

٥ - المنصورية: ونسبتها إلى «أبي منصور» الذي تولى الإمامة بعد «أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين علي»، وقالوا بأن آل محمد هم السماء والشيعه هي الأرض وأن «أبو منصور» هو الكف الساقط من بني هاشم وأن أول خلق الله هو عيسى ثم علي وأن رسل الله لا تنقطع وأن الجنة والنار رجلان.

٦ - الخطائية: ونسبتها إلى «أبي الخطاب بن أبي زينب» ويقولون أن الأئمة أنبياء وأن محمد «صلعم» رسول ناطق وأن عليا رسول صامت.

٧ - المعمرية: ونسبتها إلى «معمر». ويقولون بعدم فناء الدنيا أن الجنة هي مما تصيب الناس من خيرات وأن النار ما تصيبهم من نقمة ويقولون أيضا بتناسخ الأرواح.

٨ - البزيفية: ونسبتها إلى «بزيغ بن موسى» وتقول بأن جعفر بن محمد هو الله وأنه تشبه للناس بصورته الأدمية وأنهم لا يموتون وإنما يرفعون إلى الملكوت ويؤلون إلى آيات القرآن.

٩ - العميرية: ونسبتها إلى «عمير بن بيان العجلي» ويعبدون جعفر لقولهم بربوبيته.

١٠ - المفضلية: ونسبتها إلى «المفضل» وقالوا أيضا بربوبية «جعفر» وادعوا النبوة لأنفسهم.

١١ - العلوية: ونسبتها إلى «محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن

على، وتزعم أن روح القدس كانت فى الرسول النبى محمد «صلعمهم»
ثم فى على ثم فى الحسن ثم فى الخلفاء من الأئمة، يقولون بالتناسخ
والتقال الأرواح.

١٢ - الحلولية : ويزعمون أن الله حل فى النبى وفى على وفى الحسن وفى
الحسين وفى فاطمة ويؤلّهون واضدادهم من البشر أبو بكر وعمر
وعثمان ومعاوية وعمر بن العاص.

١٣ - السبئية : ونسبتها الى «عبد الله بن سبأ» ويؤلّهون على ويقولون بأنه
لم يمت ولم يقتل، ويرجع الى الدنيا يوم القيامة فيملا الأرض عدلا
بعد جور.

١٤ - المؤلّهة : ويزعمون أن عليا هو الله ويكذبون النبى وإنه إدعى الرسالة
لنفسه.

١٥ - التفريضية : ويزعمون أن الله فوض الأمور كلها الى النبى محمد
فخلق الدنيا وديرها وأن عليا روح الله أو آية الله أو ظله.

١٦ - العليانية : ونسبتهم الى «ابن ذراع الدوسى» ويزعمون ألوهية على
ومحمد «صلعمهم» ويقدمون عليا فى أحكام الألوهية لأن محمدا هو
رسول على.

١٧ - الشرقية : وقالت بالألوهية على ومحمد.

١٨ - النصيرية : ويزعمون أنهم يقدسون ثلوثا مكونا من على ومحمد
سلمان الفارسى.

١٩ - الحاكمة أو الدروز : ونسبتهم الى الحاكم بأمر الله الذى زعمت
بحلول الإله من على الى الحاكم بأمر الله القاضى والذى اختفى فى

جبل الدرور ويتظرون ظهور الإله فى أى وقت.

٢٠ - الحزمدينية أو الأبا مسلمية أو الرزامية : وتزعم الألوهية «لأبى هاشم بن محمد الحنفية» ثم تنقلها الى «محمد بن على بن العباس» ثم الى أخيه «السفاح» ثم نهائيا الى «أبى مسلم» الذى حل فيه روح الله وهو خير الملائكة ويدعون أنه لم يقتل وإنما قتل شيطان فى صورته.

٢١ - الحارثية ونسبتهم الى «عبد الله بن الحارث» وتابعوا «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جوز بن أبى طالب» وغالوا فى التناسخ والقول بالدور.

٢٢ - السمنية : ونسبتهم الى مدينة سومنات الهندية وقالوا بقدم العالم وانكروا التعب وقالوا بتناسخ الأرواح.

٢٣ - المقنعية : ويزعمون زن الإلهية انتهت بالإمام «أبى مسلم الخزسانى» ويدعون الى المحرمات وإسقاط التكاليف عنهم وأنه بدى فى صورة آدم وسائر الأنبياء حتى فصل الى «هشام بن الحكم» أى المقنع وكان يظهر لأتباعه من وراد حجاب ويذكر قوله : «إنما انتقل فى الصور لأن عبادى لا يطيقون رؤيتى فى صورتى التى أنا عليها، ومن رأتى أخترق بنورى.

٢٤ - السبعية : ويزعمون أن الأمانة يتناقلها آل البيت حتى الإمام السابع أو المهدي المنتظر.

٢٥ - الجعفرية : ونسبتهم الى «جعفر الصادق» الذى تولى إليه الأمامية.

٢٦ - الاثنى عشرية : ويزعمون ان الأمانة تتدرج الى الأمام الثانى عشر الذى سيظهر فى آخر الزمان.

٢٧ - السماعيلية : ونسبتهم الى «اسماعيل بن جعفر الصادق» ويزعمون

خلافته لعلمه على الأرض وأنه معصوم من الخطأ كالقرآن ويؤمنون
بفكرة الفيض وتجلى العقل وترى أن الأمام مستر.

٢٨ - الباطنية : ونسبتهم الى «عبد الله بن المأمون» ويقولون بالأمام الخفى
وبالتقمص والتناسخ. ويذكر التاريخ واقعة لهم حين دخلوا الكعبة
وقاتلوا الحجاج وحملوا الحجر الأسود وذهبوا به الى الأحشاء فى
شمال شرق شبه الجزيرة العربية ولنشدوا شعرا قولهم:
ثم أعيد «الحجر الأسود» المقدس الى موضعه على يد الجند المصرية الذين
أرسلهم الوالى العثمانى لتأديب الشيعة.

٢٩ - القرامطة أو الحشاشين : ونسبتهم الى «حمدان القرمطى» و «حسن
الصباح» وتعتقد بأن الأنبياء سبعة فقط وتزعم بأن الله أوجد العقل
والعقل أوجد النفس ثم الكواكب وتفسر الآيات تفسيراً باطنياً وتسقط
بعد التكليف الشرعية وتبيح عدم الأغتسال بعد الجماع وتذهب
بالقول بأنه من لا امام له فلا دين له ، ووجب على التابع الطاعة
للإمام الذى قد يستتر - نقيه - فيقوم الداعى بدعوته يتلقى منه
الأحكام، واستمرت الامامة عند على محمد أغاخان رئيس طائفة
الاسماعيلية بالهند وتنتشر دعوتهم فى لبنان وشرق افريقيا

٣٠ - الملقمية : ونسبتهم الى «عبد الرحمن بن ملجم» الذى مثل على
ولكنه لم يقتله فى زعمهم إذ تمثل شيطان فى صورة على، وإنما على
صعد الى السماء كما صعد عيسى بن مريم فعلى فى مرتبة النبوة.

وهناك أيضا من الفرق المغالية من الشيعة اليونسية والغرابية
والمغيرية. والعليانية والقاديانية أو الأحمدية نسبة الى الشيرازى، وهى فرق

خرجنا عن الدعوة والشرع باتفاق علماء الدين وبعضها يعمل فى الظاهر أو الخفاء فى بلدان آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا.

ثانيا : فرق الشيعة الرافضة:

وهم سموا بالرافضة لرفضهم خلافة أبى بكر وعمر بن الخطاب، ويجمعون على أن النبى «صلعم» قد استخلف عليا بأسمه، ذلك لأن الأمامة لا تكون الا بنص وتوقيف وأنها قرابة ويجوز للأمام - فى حالة التقية- أن يقول إنه ليس بأمام، كما أبطلوا الاجتهاد فى الأحكام ويقولون بأن على لم يخطر. وكان على حق ويلبغون فى فرقهم الفرعية خمس وعشرون فرقة نذكر أهمها:

١ - الكاملية : ونسبتهم الى «أبى كامل» ويزعمون زن الخلفاء أنبياء.
وأن الناس كفروا بترك الاقتداء بعلى وأن «على» قد كفر بترك مطالبته الخلافة

٢ - القطعية - ونسبتهم إلى أنهم قطعوا على موت «موسى بن محمد بن على» ويقولون النص على امامة على وأبنة الحسن ثم الحسين ثم أبناء الحسين الى محمد ابن الحسن بن على وهو الأمام الغائب أو المنتظر وأنه المهدي الذى سيظهر فيحلاً الرض عدلا.

٣ - الكيسانية : ونسبتهم الى «كيسان» الذى كان مولى لعلى بن أبى طالب وطلب بدم الحسين ودعى الأمامة الى «محمد بن الحنفية» وسمى «كيسان» بالختار وادعى نزول الوحي عليه. وتتجاوز الفرق الفرعية الكثير والكثير ومعظمها يعمل فى الخفاء.

ثالثا : فرق الشيعة الزيدية :

وسموا بالزيدية لتمسكهم بقول «زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» وكان قد يبيع له بالكوفة أيام عهد «هشام بن عبد الملك» - ويفضل عليا على أصحاب الرسول ويتولى أبا بكر وعمر ويرى الخروج على الأئمة الجاعرين، ثم خرج أبنه يحييين اليزيد - أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك. ثم انقسمت الزيدية الى ست فرق لإختلافهم في أمر الإمامة وهل هي لالنص أو بغيره ومن هو أولى بها من نسل علي.

ومن أصحاب الفرق الزيدية «جرير بن زيد» و«سليمان بن جرير»، ويقتربون في آرائهم الكلامية من المعتزلة تارة والأشاعرة وأهل أسبق وجوداتاريخيا من الأشاعرة وتفقها في العلوم الشرعية والدينية وابتعدوا عن التطرف. واستقرت أفكارهم في اليمن على وجه الخصوص.

فرق المشبه أو المجسمة

يرجع أصل المشبهة إلى طائفتين، طائفة الرافضة من الشيعة - وسبق الإشارة إليها، وطائفة الحشونية من أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التي تشعر بالتشبيه، ويمثل الطائفة الأولى «هشام بن الحكم» ويمثل الطائفة الثانية «عبد الله بن محمد بن كلاب القطان» وتمسك هؤلاء بأحاديث وضعها بعض الدخلاء على الدين الإسلامي وأخذها هؤلاء بقصد حسن، وربما تمسكوا بظواهر بعض الآيات وبعض الأحاديث وبالغو في التمسك بهذا لدرجة الخروج عن الدين الإسلامي، فقد تطرف هؤلاء في التجسيم بوصفهم الله سبحانه بأوصاف بشرية لاتليق بصمديته ويوحديته وتفرد. فعلى سبيل المثال حديث (خلق الله تبارك وتعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما) وحديث (إن الله تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت، ثم خلق نفسه من ذلك العراق). ومن الأحاديث التي ظاهرها لا يليق بالله سبحانه حديث (إن الله خلق آدم على صورته)، ومن الآيات القرآنية التي ظاهرها بالله سبحانه قوله تعالى (الرحمن على العرش أستوى) وقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه).

ولقد تمسك المشبهة بهذه الأحاديث وظواهر بعض الآيات فوقعوا في التشبيه - وأكد أجزم بأن أصل فكرة التشبيه فكرة اسرائيلية بدت مع عبد الله بن سبأ الذي زعم بالوهية على بن أبي طالب وتقبلت فكرة طوائف وفرق الشيعة لتأكيد فكرة الإمامة. ١.

ولقد وقف علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة موقف

المعارض للمشبهة ولم يوقفوا لقفل باب الاجتهاد ولكن لتطرفهم فى تزويل الآيات والأحاديث، فالأجتهاد أمر يقتضيه الشرع للمخطئ أجر ولن يصيب فله أجران.

وفيما يلى زهم فرق المشبه:

١ - السبائية : ونسبتهم الى «عبد الله بن سبأ» صاحب الفتنة الكبرى فى تأليه على.

٢ - البيانية : ونسبتهم الى «بيان بن سمعان» وتزعم أن الله على صورة إنسان له أعضاء كالإنسان.

٣ - المغيرة : ونسبتهم الى «المغيرة بن سعيد العجلي» ويزعمون إن الله ذو أعضاء على صور حروف الهجاء.

٤ - المنصورية : ونسبتهم الى «منصور العجلي» ويزعمون بصعود منصور الى السماء.

٥ - الخطايبية : ونسبتهم الى «أبى الخطاب الأسدى» من أصحاب أبى جعفر الصادق وقال يناليه..

٦ - الجناحية : وهم من أتباع «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر» ووزعموا بأن الأئمة آلهة.

٧ - الحلولية : وهم من زباع «أبى حلمان الدمشقى» ويزعمون بأن الإله يحل فى كل صورة حسنة.

٨ - المقنعية أو المبيضية : ونسبتهم الى «المقنع» الذى زعم إحياء الموتى وعلم الغيب، وكانوا يرتدون الثياب البيض على عكس أصحاب السواد من العباسيين، وزعموا أن رئيسهم إليها.

٩ - العراقرة : ونسبتهم الى «ابن أبى العراقر محمد بن على الشلمغانى» وتؤله رئيسها.

١٠ - الهاشمية الحكيمة : ونسبتهم الى «أبى محمد هشام بن الحكم» ممن أصحاب «أبى عبد الله جعفر بن محمد»، وكان من أصحاب البرامكة كذلك ويزعم زن الله جسمه له نهاية واحد، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه وأنه نور ساطع وزن الله سبعة أشبار... الخ.

١١ - الهشامية الجوليقية : ونسبتهم الى «أبى ملك هشام الجواليقى الخضرى ابن ملك الاصفهاني» معاصرا للجياقى ويزعم أن الله على صائنان ولكنه ليس لحماً ولا دماً، وإنما هو نور ساطع، أنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان له وفرة سوداء.

١٢ - اليونسية : ونسبتهم الى «يونس بن عبد الرحمن القمى» وتزعم بأن حملة العرش يحملون الله.

١٣ - الحوارية : ونسبتهم الى «داود الحوارى» وتزعم أن الله جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء كالإنسان وهو أيضاً ليس جسماً كالأجسام وزنه أجوف من أعلاه الى صدره، ومضمت من صدره الى أسفله وأن له وفرة سوداء وشعر قطط.

وكما عرفنا من قبل أن علماء الكلام من المعتزلة كانوا يعتمدون على العقل مما أداهم إلى تأويل خواطر التي تشعر بالتشبيه وحملها على غيرها ليتنافى مع كمال الله ووحدانيته، ولكن بعض السلف وأصحاب الحديث وقفوا من رأى المعتزلة موقفا معارضا من المتشابه فى القرآن والأحاديث وقالوا بالتسليم وعدم التأويل وأثروا قول الحق تعالى (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) وابتعدوا عن الوصف فى قوله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لأن التأويل - فى رأيهم - ظن ولا يصح الظن فى الله أو صفاته، وطائفة من هؤلاء أصحاب التسليم تنسب الى الإمام أحمد بن حنبل (من ١٦٤هـ / إلى ٢٤١هـ) وداود بن عيش وواصل هذا المذهب محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية السلفية ومن قبله ابن تيمية.

فرق الخوارج

يذكر الشهر ستاني صاحب الملل والنحل^(١) أن كل من خرج على الامام الحق الذي أتفتت الجماعة عليه يسمى (خارجيا) بينما يقول الأشعري^(٢) أنهم سموا خوارج لخروجهم على علي بن أبي طالب، وقد يذهب البعض إلى أن تسميتهم مستقاة من قول الحق تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) واتسمت حياتهم بالقتال، وعرفوا بأسم (الحرورية) و (الشراة) و (المارقة) و (الحكممة). ذلك أنهم بعد أن رجع على بن أبي طالب من صفين الى الكوفة إجتازوا الى حروراء وأنهم يضعون أنفسهم تقول «شزينا أنفسنا في طاعة الله أى بعناها للجنة» مصداقا لقوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه إبتغاء مرضاة الله) ويصفون أنفسهم بالمؤمنين ومخالفوهم الكافرون.

ولأنهم قالوا (لا حكم إلا الله) ولم تشهد أية طائفة من الطوائف من اختلاف وإنقسام مثلما شهدته الخوارج . فكل رئيس فرقة يكفر غيره وكل امام يكفر الآخر وحسبما يقسمهم الأشعري^(٣) إلى سبعة فرق رئيسية ثم تنقسم الفرق الرئيسية إلى فرق فرعية، وهذه الفرق هي :

الأزارقة والأاضية والنجدية والصفيرية بينما يقسمهم الشهر ستاني إلى : الحكممة الأولى الأزارقة، والنجدات والبهسمية والعجاردة والثعالبية والإباضية والصفيرية، ووزنقسمت العجاردة إلى إثنى عشر فرقة، ووزنقسمت الإباضية الى أربع فرق، فظهرت الميمونية أصحاب «ميمون بن عمران» والخلفية والحزمية

(١) للملل والنحل جـ ١ ص ٨

(٢) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٢٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠١ .

نسبة إلى «حمزة بن أدرك» والشعبية نسبة إلى «شعيب بن محمد» والحازمية والجهولية والصلبية نسبة إلى «عثمان بن أبي الصلب» والثعالبة نسبة إلى «ثعلب بن عامر» والأخسية نسبة إلى «أخنس بن منسى» والشيبانية نسبة إلى «شيبان بن سلمة» والمكرمية نسبة إلى «أبو مكرم» والرشيديّة نسبة إلى «عطية بن الأسود» والإباضية نسبة إلى «عبد الله بن إباض»، ومنهم الحفصية نسبة إلى «حارافص بن المقدم» واليزيدية نسبة إلى «يزيد بن أنيسة»، والواقعية نسبة إلى وقوفهم بين فريقين اختلفا دون أن ينحازوا لأحدهما. والبهيشية نسبة إلى «شيب» البخراي ومنهم الخارصية والمعلومية، وغيرها.

ومجمل رأى فرق الخوارج خاصة فى فرقة المحكمة الأولى أنهم خطأوا على لقبوله التحكيم بل كفروا على ومعاوية كما جوزوا أن يكون الخليفة من غير قريش.

ولعل نشأة آراء المعتزلة الكلامية بدأت بمسألة مرتكب الكبيرة هل هو كافر أو مؤنس. كما نجد أن فرقة الأزارقة تقرر بأن على كافر وأن «عبد الله بن ملح» قاتله كان على حق وكفروا الصحابة وطلحة والزبير وعائشة ومن خالفهم من المسلمين فهم مخلدون فى النار وقد تفروا من لم يهاجر إليهم أى أنهم قالوا بالتكفير والهجرة، ومن آرائهم قتل أطفال المخالفين ونسائهم، كما زعموا بإسقاط الرجم عن الزانى المحصن حيث أن حده لم ذكر فى القرآن واستحلالهم أمانة مخالفهم لأنهم كافرون وتطرفوا فى تمسكهم بالنصوص القرآنية ولا يعرفون الأمر الوسط، فإما مؤمن وإما كافر وهم يؤمنون وغيرهم كافرون. ونجد فرقة النجدات على عكس الأزارقة تقيد الاجتهاد أصلا فى الأحكام ونجد فرقة المعجدة تتفق مع النجدات إلا أنها تستوجب الطفل إلى الإسلام يأخذون بالهجرة كفضيلة وليست فرضاً كالأزارقة.

بينما نجد الإباضية إن مخالفهم كفار غير مشركين وأن دارهم دار
توحيد لا دار كفر.

ومن استعراضنا لفرق الجوارح يتبين تعصبهم أو تطرفهم زو ميلهم الى
الحدة - اعتقاداً منهم يأخذ صهم للعقيدة الدينية - مما أداهم الى أنصار بل
وتكفير مخالفهم ولهم نتاج ومؤلفات فقهية وكلامية ولغوية وأدبية ويسقرون
فى جبال مقدسة بشمال غرب افريقيا الشرقية بجزر زنبار.

نظرية التعاقب الدورى للحضارات

عند ابن خلدون^(١)

(٧٣٢-٨٠٨هـ) - (١٣٢٢-١٤٠٦م)

ابن خلدون من بين المفكرين الذين لم يقدره المعاصرون له واللاحقون عليه ثم شغف به ايما شغف المتأخرون والمحدثون، ويفسر إهمال السابقين له بأنه نشأ ابان انحلال الدولة الإسلامية فكان حالة كحال الدولة ابان تدهورها، وكما وصف من يحاول النهوض بها بمشابة الوهج الذى يحدث قبل انطفاء

(١) ولد عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون بتونس ويرجع أصل أسرته إى حضر موت، كان لأسرته قدم راسخة فى العلم والسياسة، يقول عنها ابن حيان: بيت ابن خلدون فى أشبيلية نهاية فى النباهة ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية، درس العلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية، وكانت تونس آنذاك مركزا لعلماء شمال افريقية، تولى وظائف حكومية فترة ٢٥ سنة بدول شمال افريقية من ٧٥١-٧٧٦هـ وكانت فترة اضطراب سياسى وقد نسبت إليه الانتهازية فى تصرفاته السياسية مما أدى إلى سجنه، رحل إلى الأندلس عام ٧٦٤هـ وقضى بها عامين يشهد غروب شمس الإسلام بها، عاد إلى الغرب وقضى بها عشر سنوات ووصل رية كل أمراء الشمال الافريقى وقد دون مؤلفه الشهير : العبر فى قلعة ابن سلامة التى سجن بها من عام ٧٧٦-٧٨٠هـ ثم كتب المقدمة فى خمسة شهور منعام ٧٨٠هـ، رحل إلى مصر عام ٧٨٤هـ نسبته شهرته إليها فاحاط به الطلبة وتولى منصب قاضى قضاة المالكية، فجع فى أسرته حين غرقت بهم السفينة أثناء سفرها إلى مصر للحاق به، تأمر المتنافسون عليه بما زعمه فى منصب قاضى القضاة، أدى فريضة الحج عام ٧٨٩هـ وزار بيت المقدس عام ٨٠١ وقابل تيمورلنك عام ٨٠٣، نفع مقدمته فى التاريخ بعد زيارته لمصر وأهدى نسخة إلى السلطان بركوق، كان لاسفاره ومغامراته السياسية واتصاله بكثير من الملوك من ملوك النصارى بالأندلس إلى ملك التتار بالشام فضل فى تكوين فلسفته التاريخية، وتوفى فى ٢٩ رمضان عام ٨٠٨هـ الموافق ١٦ مارس عام ١٤٠٦م.

الشمعة، غير أن لاعراض السابقين سببا آخر نرجى ذكره إلى ختام نظريته، أما تقدير المحدثين له فهذه بعض الآراء فيه : يقول نيكلسون: لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الاسباب الخفية للوقائع أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والدهور^(١).

وكتب عنه توينبي : أنه لم يستلهم أحدا من السابقين ولا يدانيه أحد من معاصريه بل لم قيس الالهام لدى تابعيه من أنه فى مقدمته للتاريخ العالمى قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بلاشك أعظم عمل من نوعه^(٢).

وقال عنه جورج سارتون: لم يكن فحسب أعظم مؤرخى العصور الوسطى شامخا كعملاق بين قبيلة من الاقزام بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا مكيا فى وبودان وفيكو وكونت وكورنو^(٣).

ووصفه روبرت فلنت^(٤) فى كتابه الضخم «تاريخ فلسفة التاريخ» : أنه لا العالم الكلاسيكى ولا المسيحي الوسيط قد انجب مثيلا له فى فلسفة التاريخ، هناك من يتفوقون عليه كمورخ حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظرى فى التاريخ فليس له مثل فى أى عصر أو قطر حتى ظهر فيكو بعده بأكثر من ثلاثة قرون، لم يكن افلاطون أو أرسطو أو سان أوغسطين أندادا له ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه، أنه يشير الأعجاب بأصالة وفطنته، بعمقه وشموله، لقد كان فريدا ووحيدا بين معاصريه فى فلسفة التاريخ كما كان دانتى فى الشعر وروجر بيكون فى العلم، لقد جمع مؤرخو العرب المادة

(1) Nicholson (Reynold): A Literary history of the Arbas p. 435.

(2) Toynbee (Arnold): A Study of history Vo.. III p.

(3) Sarton (George): Introduction to the history of science Vol, IV, p. 115.

(4) Flint (Robert): History of the philosophy of history, p. 315.

التاريخية ولكنه وحده الذى استخدمها.

ومع هذا التقدير لمقدمته فانه لم يختلف الباحثون كما اختلفوا بصدددها، هل يعد ابن خلدون بهذه المقدمة منشئ علم الاجتماع أم مؤسس فلسفة التاريخ؟ هل هى نظرية فى فلسفة السياسة أم فى التفسير الجغرافى للظواهر الاجتماعية؟ أم أنه قد أسس بهذه المقدمة فلسفة الحضارة؟

ويرجع تنازع هذه المدارس الفكرية حول تصنيف مقدمته أنه كان متعدد الجوانب، فلم يكن منحازاً إلى واحدة منها بالذات بينما درجت المدارس الفكرية على النزعة الواحدية، أنه لم يفسر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية فى ضوء نظرية معينة دون غيرها بل التفسيرات الاقتصادية إلى جانب التأويلات السيكولوجية فضلاً عن التفسير الجغرافى.

يلزم عن ذلك أن أدراج مقدمته فى فلسفة التاريخ لا بد أن تجد معارضين، وقد استند الدكتور على عبد الواحد وافى الذى بعده مؤسس علم الاجتماع فى إنكاره إدراج المقدمة ضمن فلسفة التاريخ إلى أن من بحثوا فى هذا الفرع قد تأثروا بنظريات فلسفية وآراء مسبقة حاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات بينما بحوث ابن خلدون نتاج الملاحظة واستقراء الحوادث^(١).

والرد على ذلك أنه لما كانت فلسفة التاريخ مزيجاً من الفلسفة والتاريخ^(٢) وكان منهج الفلسفة جدلياً بينما منهج التاريخ استردادى كان من الطبيعى أن يتفاوت فلاسفة التاريخ قريباً أو بعداً من أحد الطرفين دون الآخر، وأبحاث ابن خلدون قد اقترنت من التاريخ ومن ثم كانت السمة الواقعية الاستقرائية.

(١) د. عبد الواحد وافى : تحقيق المقدمة ج ١ ص ٢٦٠.

(٢) د. أحمد صبحى أول كتا مؤلف عن فلسفة التاريخ بالفضيلة.

وابتعد عن فلسفة بمفهومها التقليدى فلم تخضع آراؤه لمذهب فلسفى معين .

أن واقعية آرائه لاتفنى خلوها من الفكر الفلسفى أو تعذر استخلاص آراء بل نظريات فلسفية منها، وفي نظريات فلسفة التاريخ التى تقترب من التاريخ كثيرا ما تكون الآراء الفلسفية بعدية وليست مسبقة وفقا للمنهج الاستقرائى، ولكن الحتمية التاريخية واضحة فى آرائه وفى الآيات القرآنية التى يختم بها فصوله مثل «سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا» كذلك التعاقب الدورى يعد أهم معالم عرضه لتطور الحضارات .

تعرض فى هذه الدراسة لجوانب علاقة عن ابن خلدون :

الأول : مدى وعيه بتأسيس هذا العلم وتمايزه عن العلوم المجاورة له.

الثانى : منهجه فى فلسفة التاريخ.

الثالث : عرض موجز لمذهبه .

كان ابن خلدون على وعى باختلاف هذا العلم عن التاريخ، الذى لايزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، لقد تجاوز هذه النظرة إلى باطن الأحداث ليستشف حقيقتها ويكشف عن أسبابها والقوانين التى تحكمها: وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، ولكن ما الذى دفعه إلى أن يتجاوز التاريخ إلى علم جديد؟ أشار ابن خلدون إلى كثرة أغلاط المؤرخين وعدد أسباب ذلك كالتحيز وسرعة التصديق والجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال فى العمران، ومن ثم فانه لكشف هذه

الأغلاط لابد من الإلمام بطبائع الأحوال دون حاجة إلى أضاعة الوقت فى استخدام المنهج التاريخى من نقد النص والمصدر.

كذلك كان ابن خلدون على وعى بأن علمه لا يندرج ضمن الفلسفة بمفهومها التقليدى، فليس هو من السياسة المدنية التى هى تدبير المدنية كما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، فليس علمه إذن معياريا كفلسفة السياسة - ولكنه واقعى، وهو لم يتناول أحوال الدول فى سكونها أو استاتيكيته وإنما فى ديمومتها وديناميكيته.

أخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ومن التاريخ واقعيته والاستردادية فى منهجة ليكون منهما علما واحدا يجذب فيه التاريخ الفلسفة إلى عالم الوقائع حتى لا يخلق فى سماء اليوتوبيات، وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لا يصبح مجرد روايات وسرد اخبار.

وإذا كانت آراء خلدون يمكن أن تدرج فى فلسفة التاريخ فهى لابد خاضعة لمقولاتها :

١ - الكلية : ونعنى بها أن تكون المقدمات متعلقة بالتاريخ العالمى ثم أن تكون النتائج كلية، أما ما يتعلق بمقدماته أو مادته فلا ين خلدون حصيلة واسعة من المعلومات عن أخبار العرب مشرقهم ومغربهم وعن الامبراطوريات القديمة، حقيقة أن الأمثلة التى يذكرها فى الغالب مستقاة من شعوب المغرب والأندلس، الأمر الذى جعل بعض الباحثين يعدونه قد وقع فى خطأ منهجى حين لم يستقرئ الظواهر إلا عند أم معينة وفى عصور خاصة، أو أن بحثه طوبوغرافى مقصور على مجتمع معين ولم يتعد العرب والبربر فى شمال افريقية فى عصره^(١).

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى: مهرجان ابن خلدون مقالة بعنوان «ابن خلدون ورمطو»

ولكن ذلك لاينفى اعتبار نظريته فى فلسفة التاريخ للاعتبارين الآتين :

أ - وحدة الطبيعة الإنسانية وحدة تكمن خلف اختلاف الشعوب وتمايز ألوانها وعوايدها، ومن ثم فان النتائج الكلية المستخلصة من مادته المحدودة يمكن أن تنطبق على غيرها من المجتمعات، وذلك باستخدام قياس الغائب على الشاهد، على أنه من ناحية أخرى لم يكن غافلا عن أن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.

ب- مع أن التاريخ عالمى لدى معظم فلاسفة التاريخ فان أبحاثهم كانت عادة مركزة على مجتمعات معينة، بل يكاد يكون معظم نظريات فلاسفة التاريخ الأوربيين مقصورا على الحضارات الغربية (اليونانية الرومانية ثم الحضارة الأوروبية الحديثة)

خلاصة القول أن العبرة فى الكلية بالنتائج التى توصل إليها ومدى انطباق قضاياء الكلية التى استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات بل مدى انطباق نظريته العامة فى التعاقب الدورى (بداوة ثم ازهار ثم تدهور) على سائر الحضارات.

٢- التعليل : يقول ابن خلدون : أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيبات والاحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، وتكاد العناوين التى جعلها عناوين على الفصول تتخذ طابع القضايا الكلية القائمة على التعليل وللتعليل فى آراء ابن خلدون عدة خصائص أهمها :

* أنه ليس تعليلا جزئيا لحوادث فردية معتبرة زمانا ومكانا كما هو الحال فى التاريخ العادى وانما يتجاوز التعليل قيود الزمان ليتخذ طابعا عاما قائما على وحدة الطبيعة البشرية، وهذه أهم خصائص التعليل فى فلسفة التاريخ.

* أنه ليس تعليلا ظاهريا برائيا كما هو الحال فى العلوم الطبيعية، ولكنه تعليل باطنى جوائى كامن خلف احداث التاريخ الظاهرة بل ليست هذه إلا معلولة لها، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله : وفى باطنة نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق.

* أن التعليل عند ابن خلدون أقرب إلى تعليل الأصوليين، والواقع أنه إذا كان ابن خلدون قد افاد من طائفه فى الفكر الإسلامى فهم الأصوليين، أنه يستخدم مصطلحاتهم : قياس الغائب على الشاهد، قياس الأشباه والنظائر، تعليل المتفق والمخالف، ما طبقه ابن خلدون على مسار التاريخ يكاد يماثل ما طبقه الأصوليون على قضايا الشرع(*) هؤلاء مادتهم ما يتعرض له الناس من أقضية تقتضى أحكاما شرعية ومادته هو وقائع التاريخ التى تقتضى تعليقات وأحكاما كلية.

* يتخذ التعليل عند ابن خلدون صفة الضرورة، الأمر الذى جعل نظريته تتصف بالاحتمية التاريخية، أنه يؤكد دائما أن ما حدث هو

- يقرر الدكتور محسن مهدى على ما أورده فى رسالة : «فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون» بالإنجليزية أنه تابع لفلسفة العقليين فى التعليل، فقد كان سباق آرائه مخالفا تماما لفلسفة الاسلام منهجا وموضوعا: كان واقميا وضعيا ولم يكن ميتافيزيقيا مجردا، لم يكن مشائيا أفلاطونيا أو تلفيفيا بل عبر عن خصوصته لفلسفة فلاسفة الاسلام فى فصل عقده عن أبطال الفلسفة وفساد متجليها، لم يكن يوتوبيا كالفراى حتى باق أنه طبق منهج فلاسفة الاسلام على مجال التاريخ والحضارة، والواقع كما اشرب أن فلسفة ابن خلدون التاريخية تفهم فى ضوء تجريبية الأصوليين وطرق استدلالهم.

سنة الله فى خلقه، أنه على سبيل المثال إذا كانت الدولة فى دور انحطاطها أو هرمها كان ذلك كالهرم فى الإنسان أمرا طبيعيا لا يتبدل، وأنه حتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالأصلاح فإن الأمر لن يزيد عن ومضة المصباح قبل انطفائه توهم أنها استعمال وهى انطفاء ... ولكل اجل كتاب^(١).

ولكن إلى جانب خضوع نظرية ابن خلدون لمقولاتى فلسفة التاريخ فقد انفردت نظريته بمنهج خاص بها، يتخلص فيما يأتى :

١- الديناميكية : وهذه ما تجعلنا ندرج نظريته فى فلسفة التاريخ لاعلم الاجتماع، أنه مع تسليمه بوحدة الطبيعة الإنسانية وهو ما أشار إليه من سبب لاغلاط المؤرخين، حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال فى العمران، وأنه كان ينبغى لتحاشى هذه الاغلاط العلم بطبائع الموجودات وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى المجتمع الإنسانى، أنه مع تسليمه بذلك يرى أنه من الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرار الأيام وأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.... ومن ثم فإن الدراسة تقتضى الكشف عما بين المجتمعات من وفاق أو ما بينهما من خلاف وتعليل المتفق منها والمختلف من أحوال الدول ومبائى ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعى كونها وأحوال القائمين بها^(٢).

(١) فصل فى أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع.

(٢) ابن خلدون وتحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي : المقدمة ١ ص ٢٦٠، ٣٦١ ص ٣٩٨.

٢- الديالكتيكية : كيف يشير أن ابن خلدون إلى وحدة الطبيعة البشرية وتمائل طبائع الأحوال في العمران ثم ينه إلى اختلاف الأيام والأزمنة، وتبدل الأحوال بتبدل الأعصار؟ لا يتسنى تفسير ذلك إلا في ضوء الديالكتيكية، على أن ذلك لايعنى إطلاقاً أنه كان لابن خلدون تصور واضح المعالم عن الديالكتيكية كمنهج - كما هو الحال لدى هيغل - حتى يطبقه على التاريخ ومساره، وإنما يمكن أن تستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته.

أن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها، العصبية أساس قوة القبيلة ولاكون الرياسة إلا في أهل أقوى العصابات وأن العصبية تهدف إل الملك وتنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر.

ولكن إذا كان صاحب الدولة قد وصل إلى الرياسة بمقتضى العصبية فإن الرياسة لاتستحكم له إلا جدع أنوف أهل عصبته وعشيرته المقاسمين له فى نسبه، ومن ثم فانه يدافعهم عن الأمر ولا يطيب له الملك إلا بالإستغناء عن العصبية، أو بتعبير آخر: أهل العصبية عون لصاحب الدولة فى قيامها، أهل العصبية مناوئون لصاحب الدولة فى رياسته، وثمة مركب لهاتين القضيتين : اتخاذ الموالى والصنائع كبديل عن أهل العصبية ومن ثم تتم حركة التاريخ : بداية تدهور الدولة.

ثمة مثال آخر وهو الترف : أنه يزيد الدولة فى أولها قوة إلى قوتها، أنه غاية الحضارة والملك، به تتباهى الدول المتحضرة وبه تقاس حضارتها وقوتها، وبه ترهب الدول المجاورة، ولكن الترف هو العلة الأساسية لطروق الخلل فى الدولة، أنه مؤذن بالفساد، إذا حصل الترف اقبلت الدولة على الهرم، ثمة قضيتان متعارضتان : الترف مظهر الحضارة، الترف هادم للحضارة.

الترف غاية العمران، الترف مؤذن بنهاية العمران.

الترف يرهب الأمم المجاورة، الترف يغري القبائل وأهل البداوة بالانقضاض.

وثمة مركب لهاتين القضيتين ك حتمية انتقال الحضارة إلى الهرم والأفول.

كل من العطية والترف يتميز إذن بالتناقض الداخلى فى الدور الذى يقوم به كل فى مسار التاريخ، وتتعدد العوامل التى تقوم بما يقوم به كل من العصبية والترف، من دور دياكتيكي إلى حد يمكن اعتبار أن مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدورى للحضارات انما هما وليدا تفاعل العوامل الديالكتيكية المتناقضة، بل لا يمكن فهم ديناميكية نظرية ابن خلدون منعزلة عن الديالكتيكية التى تحرك باطن أحداث التاريخ، وإذا كانت استنتاجاته الكلية تدل على مقدرة فائقة على التعليل والتعميم فان ديناميكية التاريخ وحركته وفقا للديالكتيكية انما تدل على بصيرة نافذة استطاع بها أن يستشف باطن التاريخ والمحرك الفعلى لاحدائه⁽¹⁾.

تتعاقب على الدول والحضارات أطوار ثلاثة :

١- طور البداوة : كمعيشة البدو فى الصحارى والبربر فى الجبال والتار فى السهول، وهؤلاء جميعا لا يخضعون لقوانين مدنية ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم.

٢- طور التحضر : حيث تأسس الدولة عقب الغزو والفتح ثم الاستقرار

(1) Yves Lacosts : Ibn Khaldun : naissance de l'histoire passé du tiers monde (Ch. 2 matérialisme historique é conceptions dialectiques pp. 201-211.

فى المدن.

٣- طور التدهور : نتيجة الانغماس فى الترف والنعيم.

ونشير إلى خصائص كل طور والعوامل الديناميكية المؤدية إلى انتقاله إلى الطور الذى يليه فى شئ من التفصيل.

أولا : طور البداوة :

يعتبر ابن خلدون هذه المرحلة سابقة على مرحلة التحضر لأن اجتماع البدو من أجل الضرورى من القوات بينما يتعلق أهل الحضرة بفنون الملاذ وعوائد الترف، والضرورى أقدم من الكمالى.

وتحكم أفراد البدو رابطة العصبية حيث نصرة ذوى الأرحام والأقارب وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر، وكلما كانت القرابة بين أفراد البدو أكثر أصالة وأشد نقاوة كانت العصبية فيهم أقوى وبالتالي كانت الرئاسة فيهم على سائر البطون والقبائل الى تختلط فيها الأنساب، وتحفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها، ويدعم العصبية عاملان : احترام القبيلة لشيخها ثم حاجتها المستمرة للدفاع والهجوم.

ويشير ابن خلدون إلى أن حياة التقشف تسبغ على البدو اخلاقا فاضلة كالدفاع عن النفس والنجدة، والشهامة والغيرة على الاستقلال، وتهدف رابطة العصبية فيهم إلى الملك أى التغلب والحكم بالقهر، فان كانت بيونات متفرقة وعصبية متعددة فلا بد أن تغلب أقوى عصبية فتلتحم بها سائر العصبية ثم تطلب الغلبة على القبائل القاصية حتى تستتبعها وتلتحم بها.

ثانيا : طور التحضر وتأسيس الدولة :

أن صادف قوة هذه العصبية الصاعدة مجاورتها لدولة فى دور هرمها انتزعت الأمر منها وصار الملك لها، أما أن صادفت دولة فى طور قوتها انتظمتها الدولة غير أنها تستظهر بها على أعدائها فى مقابل مشاركتها فى النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة.

ولا يؤهل القبيلة للقيام بالفتح والتغلب على الأمصار شئ كالاستناد إلى مبدأ دينى أو دعوة سياسية^(١)، إذ يدفعهم الايمان بالدين أو المذهب إلى البذل من أجل تحقيق غاياتهم فضلا عن أنه يذهب التنافس ويزيل الاختلاف فيحصل التعااضد، بينما تكون الدولة المغلوبة فى طور هرمها نتيجة فتور الايمان فى نفوس أهلها ويتخاذلون عن الدفاع حرصا على الحياة، ويزيدها ضعفا أن كانت الدولة مؤلفة من شعوب متباينة، ولذا فان فتح المسلمين للشام والعراق وفارس ومصر مع خضوع هذه الاقاليم لدولتين عظيمتين كان أيسر من فتح شمال افريقية التى يسكنها بربر لهم عصبية متينة، بل لم يستطع الرومان قبل ذلك اخضاعهم.

على أن الدولة يكون لها عادة نوع من السلطة المعنوية على رعاياها مما يكفل مقاومة الغزاة، غير أنه لايعجل بسقوط الدولة شئ كالأسباب الداخلية، كفقد ثقة المحكومين بالحكام، وهذا ما فعله الشيعة الاسماعيلية فى مصر قبل دخول الفاطميين، بينما استطاع المسلمون مقاومة الصليبيين بالرغم من تفكك الدولة الاسلامية وضعف الخلافة.

(١) ابن خلدون : المقدمة : فصل فى أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة للملك، اصلها الدين أما من نبوة أو دعوة حتى من ٦٣٦.

أن الحاجة الاقتصادية التي تدفع القبيلة إلى الدفاع عن نفسها أولاً ثم إلى الغزو ثانياً هي التي تدفعها حين تستقر إلى أن تحسن وسائل هذا العيش، ومن مظاهر ذلك أن تتخذ لها مقراً ثابتاً، ومن ثم فإنه بعد تأسيس الدولة تلجئ إلى تشييد المدن، وتأسيس الدولة سابق على تشييد المدن لأنه يحتاج إلى المال والأدوات وقوى عاملة ضخمة لا يمكن أن يسخرها إلا الملك^(١).

ويتوقف تقدم الحضارة على ثلاثة أشياء : مزاي الأرض ومزايا الحكومة وكثرة السكان، أما الأرض فلأنها مصدر الانتاج، وما الحضارة إلا ثمرة عمل منظم متواصل للنشاط البشري لاستثمار الأرض، وأما الحكومة فإنها يجب أن تكون قوية لحماية السكان وليطمئنوا على ثمار عملهم، عادلة لتشجعهم على مواصلة نشاطهم والتمتع بثمرته، كريمة لتشجع التجارة وتفرض الضرائب المعقولة، ولذا فإن ازدهار الحضارة دليل على غنى الحكومة كما أن غنى الحكومة دليل على ازدهار الحضارة، وإذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة فإن كثرة السكان تخلقها، لأن اجتماع عدد من السكان وتنسيق جهودهم وتوزيع العمل بينهم يجعل ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم فلا يستهلكون إلا جزءاً يسيراً ويزيد الباقي عن حاجاتهم

(١) قارن بعض الباحثين لقول ابن خلدون بمبدأ القهر والقوة بينه وبين ميكافيلي محمد عبد الله عنان: الرسالة عدد الرسالة عدد ٢٩، ٣٠ كما ذهب آخرون إلى القول بانتماس الانتهازية في سلوكه على نظريته (مقالة علي الوردى بمهرجان ابن خلدون)، وجه الشبه بين النظريتين في واقعتهما وفي أنهما مستخلصتان من الواقع السياسي المتحائل المعاصر لهما، غير أن آراء ميكافيلي دعوة صريحة إلى الانتهازية، إذ أن الأنبياء غير المسلحين يهزمون بينما العكس لدى ابن خلدون إذ في آرائه دعوة اخلاقية، فالملك عنده لا يتم إلا بخصال الخير، الملك خلافة الله في الأرض لتنفيذ أحكامه في خلقه وعباده وهذه تكون بالخير ومراعاة الصالح من ٦٣ من المقدمة، وليس ذلك انتقالاً من الواقع إلى ما ينبغي أن يكون لأنه يؤكد أن من عوامل انقراض الملك ارتكاب الحكام للمذمومات وانتحال الرذائل، وأن ذلك ليس تشريعاً يقرر وإنما واقع يوصف، واستقرئ ذلك وتبيمه في الأمم السابقة نجد كليا بما قلناه ووسعناه من ٦١٤ - ٦١٥ للمقدمة.

يستثمرونه فى الترف ومظاهر التحضر، والترف يزيد الدولة فى أولها قوة إلى قوتها، ذلك أنه إذا حصل الملك والترف كثر التناسل فتقوى العصبية.

ومن مظاهر تحضر الدولة الاستكثار من الموالى والصنائع، أنهم من ولوازم الترف كما سيظهر بهم صاحب الأمر فيدفع عنه أهل عصبته.

وتعبر الدولة عن قوتها وتحضرها بالآثار، وعلى قدر قوتها تكون آثارها، فمباني الدولة وهياكلها العظمية إنما تكون على نسبة قوة الدولة، لأن ذلك لا يكون إلا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل^(١).

ثالثا : طور التدهور

أن عوامل تحضر الدولة هى ذاتها عوامل تدهورها ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران فهى فى الوقت نفسه مؤذنة بنهاية عمره.

وأول هذه العوامل هو العصبية التى بها تتسم الرياسة والملك، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الإنفراد بالملك والمجد، الطبيعية الحيوانية تدفعه إلى الكبر والأنفة فيأنف من أن يشاركه أهل عصبيته فيدفعهم عن ملكه ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه، وطبيعة التأله فى الملوك تدفعه إلى الاستئثار، إذ لا تكون الرياسة إلا بالانفراد، فيجدع أنوف عشيرته وذوى قرياه لينفرد بالملك والمجد ما استطاع، ويعانى الملك فى ذلك بأنشد مما عانى فى إقامة الملك لأنه كان يدافع الأجانب وكان يظهرأوه على ذلك أهل العصبية أجمعهم، أما حين الانفراد بالملك فهو يدافع الأقارب مستعينا بالأبعد فيركب صعبا من الأمر^(٢)... أنه أمر فى طبائع البشر لايد منه فى كل الملوك.

(١) المقدمة جـ ٢ ص ٦٦٦.

(٢) المرجع السابق، جـ ٢ ص ٦٦٤.

وإذا استظهر الملك على أهل عصابته بالموالى والصنائع فان هؤلاء بدورهم من عوامل ضعف الدولة، لانه قد تشتت عصابته التى بها كان ملكه ففشلت ريحهم، ولحاجة الملك إلى أن يخص مواليه الذين دافعوا عن أهل عصابته بالتكريمة والايثار فيقلدهم جليل الأعمال كالوزارة والقيادة والجباية، ولكن هذه البطانة من موالى النعمة وصنائع الإحسان ليست من قوة الشكيمة ما لعشيرته التى بها أسس ملكه. أنه إذا ذهب الأصل وهم عشيرته لم يستقل الفرع من الصنائع والموالى بالرسوخ، فيصير ذلك وهنا فى الدولة لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها فضلا عن إنعدام صلة الرحم بينه وبينهم، بل قد يتجاسر عليه أهلها فضلا عن إنعدام صلة الرحم بينه وبينهم، بل قد يتجاسر عليه أهل بطانته فتتزعزع ثقته فيهم ويتبعهم بالقتل، ويستعين عليهم بالجيش يستأجره لحمايته فتقل الحامية بالأطراف والشغور مما يغرى الخوارج عليها سواء من أعدائه أو من أهل عشيرته الذى أثار عداؤهم حال انفراده بالملك.

على أن العامل الحاسم فى ضعف الدولة هو الترف، أنه إذا كان قد زاد من قوة الدولة فى أولها فانه أشد العوامل أثرا فى ضعفها وأتھيارها، ويفسر ابن خلدون ذلك باسباب اقتصادية وأخلاقية ونفسية.

أما العوامل الاقتصادية فان طبيعة الملك تقتضى الترف حيث النزوع إلى رقة الأحوال فى المطعم والملبس والفرش والآنية، وحيث تشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة، وحيث اجازة الوفود من إشراف الأثم ووجوه القبائل مع التوسعة فى الأعطيات على الصنائع والموالى، وأدوار الأرزاق على الجند، ويزيد الأنعماس فى الترف والنعيم لا من جانب السلطان وبطانته فحسب بل من جانب الرعية أيضا، إذ الناس على دين ملوكهم، حتى يصل إلى الأمر إلى أن الجباية لاتفى بخراج الدولة،

فتتدرج الزيادة فى الجباية بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة فى الترف وكثرة الحاجات والانفاق فتضرب المكوس على أثمان البياعات فى الأسواق لادرار الجباية، بل قد يستحدث صاحب الدولة أنواعا من الجباية يضربها على البياعات ليفى الدخل بالخراج حتى تثقل المفارم على الرعايا وتكسد الأسواق، وذلك أن الجباية مقدار معلوم لا تزيد ولا تنقص، فإذا زادت بما يستحدث من المكوس فإن مقدارها بعد الزيادة محدود، وألا انقبض كثير من الأيدى عن الأعمار لذهاب الأمل فى النفوس بقلّة النفع، ولا يزال الأعمار فى نقص والترف فى أزياد حتى ينقص العمران ويعود وبال ذلك على الدولة.

ومن ناحية أخرى يتجاسر الجند على الدولة ويلجأ السلطان إلى مداراتهم ومداولتهم بالعطايا وكثرة الانفاق، وإذ لا تفى المكوس بذلك فقد تسول للسلطان نفسه إلى جمع المال من أملاك الرعايا من تجارة أو نقد بشبهة أو بغير شبهة، وقد يلجأ إلى مشاركة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع، ولا يجروا أحد على منافسة السلطان فى الشراء، فيبيع البائع بضاعته بشمن بخس مما يؤدى إلى كساد الأسواق وقعود الفلاحين والتجار عن تسمير أموالهم فتقل الأرباح. أو قد يتفرون طلبا للرزق أو قد يتوقع بعض الحاشية وقوع المعاطب، فينزعو إلى الفرار آخذين ما تحت أيديهم من أموال وإن كان الخلاص من ربة السلطان عسيرا، وحتى أن خلصوا إلى قطر آخر أمتدت عيون الملك فى ذلك القطر إلى ما فى أيديهم من الأموال.

هكذا تذهب رؤوس الأموال وتكسد الأسواق وتقل جباية السلطان، وتقفر الديار وتخرب الأمصار^(١).

(١) المقدمة تحقيق دكتور على عبد الواحد وافي ص ٨٤٤.

أما العامل الأخلاقي النفسى^(١) الذى يجعل الترف أهم معول هدم مؤدى إلى إنهيار الدولة فذلك لما يلزم عن الترف من فساد الخلق، إن عوائد الترف تؤدى إلى العكوف على الشهوات وتثير مذمومات الخلق فتذهب عن أهل الحضرة طباع الحشمة ويقذعون فى أقوال الفحشاء فضلا عن أن الترف يذهب خشونة البداوة ويضعف العصبية والبسالة حتى إذا انغمسوا فى النعيم أصبحوا عيالا على الدولة كأنهم من جملة النسوان والولدان المحتاجين إلى المدافعة عنهم، فالترف مفسد لبأس الفرد ولشكيمة الدولة، والترف مفسد للخلق بما يحصل فى النفس من ألوان الفساد والسفه، والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل ميل النفس إلى الدنيا والتكالب على تحصيل متعها حتى يتفشى الخلاف والتحاسد ويفت ذلك فى التعاضد والتعاون ويقضى إلى المنازعة ونهاية الدولة.

ولا يكتفى ابن خلدون بالاحتمية التى يضيفها على آرائه إلى حد أن يقيس الدولة أو الحضارة على حياة الإنسان، إذ انتقالها فى هذه الأطوار كتطور الإنسان وكسائر الأمور الطبيعية لا يتبدل، ولكنه يجعل للدول أعمارا طبيعية كالأشخاص، فعمر الدول ثلاثة أجيال : الجيل الأول مازال فى خلق البداوة وخشونتها مرهوب الجانب والناس له مغلوبون، والجيل الثانى قد انتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف، أما الجيل الثالث فلم يذق إلا حياة الترف ونضارة العيش، ولا يكاد يتأخر عمر الدولة عن ذلك إلا فى النادر حيث يكون للدولة من الهيبة مما يجعل القبائل المجاورة لا تقدر عليها بالمناجزة وانما بالمطاوله، إذ الغلبة فى الحروب لاتتم بالقوة فحسب وانما بأمور نفسانية، كذلك قد ألف الناس طاعة الدولة المستقرة مما قد يعث

(١) فى هذا المعنى الذى كرره ابن خلدون كثيرا يعتمد تماما عن ميكافيلى دون أن يعتمد عن الواقعية التى تحكم نظريته بأكملها.

على الفتور في نفس صاحب الدولة المستجدة فلايجرؤ على مهاجمتها حتى يتضح له هرمها واضمحلالها بما يقع من القحط والمجاعة.

وبصرف النظر عما قدره ابن خلدون من عمر الدولة الذى قد يقل أو يزيد عن ذلك تبعا للأسباب التى أشار إليها، ومع أن مادته التاريخية فى هذه القضايا العامة مستقاة من تاريخ محدود زمانا ومكانا إلا أن كثيرا من آرائه لازال تصدق على أحوال الدول التى تنشأ مستعينة بالقوة العادية حتى وإن إلتمست بعد استقرارها الاستناد إلى القوة التقليدية، ومع أنه ليس من الضروري أن تكون نشأة الدولة من استيلاء قبائل تجمعها عصبية إلا أن آراءه بصدد دورى التحضر والتدهور والديناميكية الفاعلة فى انتقال الدولة من هذا الدور إلى ذاك تتسم ببصيرة نافذة وحس ثاقب، وستظل لهذه الآراء قيمتها ما دامت القوة مبدأ قيام الدولة (١)

شغل الباحثون العرب بابن خلدون بعد أن وجدوا اهتمام الغربيين به ومدحهم له، ولكنهم قد صرفوا جزءا كبيرا من عنايتهم بمشكلة راعتهم، إلا وهى أراد ابن خلدون فى العرب، فانقسموا أزاءه فريقين: فريق أسره أعجاب الغربيين به، فدفعته العزة إلى الاعتزاز بابن خلدون، فنفى عنه أنه يقصد العرب كقومية فيما ذكره وإنما عنى بذلك الأعراب من البوادر (٢)، وفريق لم ير هذا الرأى فاتهم ابن خلدون بالتحامل على العرب لسبب أو لآخر (٣).

(١) ساطع المصرى: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٥١-١٦٨، د. على عبد الواحد

وافى: المقدمة جـ ١ ص ٢٩٧.

(٢) د. طه حسين: فلسفة بن خلدون الاجتماعية (ترجمة محمد عبد الله عنان، ص ١٢٠.

وفى رأى أن ابن خلدون أن قصد الأعراب أحيانا فهو لم يعنهم فى كل ما ذكره من نقص عن العرب، فهو إذ يشير إلى أن معظم علماء الأمة الإسلامية كانوا من المعجم لامن العرب فهو قد عنى العرب كجنس أو قومية وليس أعراب البادية.

ولكن فى رأى أيضا أنه لامبرر للتهجم على ابن خلدون أو اتهامه بالتحامل، لان ابن خلدون لم يكن بصدد تقييم الأجناس أو الشعوب، ولكنه بصدد عرض نظرية لتفسير مسار التاريخ، وقد اتسمت نظريته بالواقعية والموضوعية معا، والواقعية تعنى أن تقول للمعجوز أنك ميت عن قريب وهذا ما تنطق به نظرية ابن خلدون بصدد الحضارة الإسلامية التى كان يعيش هو طور أقولها، ومن ثم امتنع عن نصريته بل عن فلسفة التاريخ اجمالا تلاميذه وخلفاؤه فلم نجد له بين المسلمين اتباعا حتى وأن امتدحه بعض المؤرخين، والواقعية تعنى ايضا أن يقول الطبيب للمريض فى صراحة أن حالته سيئة، ولقد شخص ابن خلدون جوانب الضعف فى الشخصية العربية، فأولى بنا أن نتحرى أسباب هذا الضعف، فى الشخصية العربية، فأولى بنا أن نتحرى أسباب هذا الضعف لنبراه لا أن تطالبه بأن يقول فينا ما يشبع غرورنا فلقد فاض بنا الغرور !!.

إن تحليل ابن خلدون للشخصية العربية كسائر نظريته فى فلسفة التاريخ غنية بالعبر والعظات، ولكن يبدو أن هيجل كان صادقا حين قال : أن الدرس الوحيد الذى تستفيده من التاريخ هو أن أحدا لم يتعلم من التاريخ.

إخوان الصفا^(١)

لم يتخذ نظرية العناية الألهمية طابع الشمول سواء في اليهودية أو المسيحية بل ضيقها الفريقان كل على دينه بل أحيانا على المذهب الخاص داخل الدين ومن ثم قبت هذه النظريات داخل اللاهوت الخاص لم تتجاوزه إلى رحاب التفسير العلمى أو الفلسفى الأوسع أفقا.

وقد بدت نظرية العناية الألهمية كعقيدة تبعث على الأمل فى نفوس المعنقين فى أوقات المحن والأزمات، أمل اليهود أبان التشنت فى أرض الميعاد، وأمل رجال الكنيسة أبان انتقاد المسيحية بوصفها سببا فى سقوط الدولة الرومانية فى انتصار الكنيسة وسيطرتها على الدولة.

كذلك الأمر فى الإسلام لم أجد تطبيقا لنظرية العناية الألهمية على التاريخ إلا لدى مذهبية فاتخذت التفسير طابع التحزب، وكانت هذه الفرقة مضطدة تعارض الخلافة القائمة ومن ثم علقت الآمال على الخلاص بعقيد

(١) جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا ظهرت فى القرن الرابع الهجرى نتيجة الأحوال السياسية والاجتماعية وجزءاً من خطة وضعتها الشيعة الاسماعيلية لبلوغ أهدافها، زعمت هذه الجماعة أن الشريعة الإسلامية قد دنت بالجهالات واختلطت بالضلالات وأنهم يعملون على تطهيرها بالفلسفة، اتخذت طابعا عالميا شموليا إذ أعلنوا أنهم لا يماردون علما من العلوم ولا يهجرون كتابا من الكتب ولا يمتصبون لمذبه على مذهب وأن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها، تعد وسائل إخوان الصفا موسوعة علمية جامعة لجميع المعارف فى ذلك العصر، وإن غلب عليها طابع المحشو فى الايمان بأسرار الإعتداد وفى الهبوط بالفلك إلى مستوى التمجيم.

المهدي المنتظر^(١)، ولما كانت هذه العقيدة مستقبلية فقد إلتصقت لها جماعة إخوان الصفا الذين يغلب على الظن أنها إحدى جماعات الشيعة الاسماعيلية أساسا يدعمها من الماضي أو التاريخ: التاريخ الديني بطبيعة الحال.

لقد استخلف الله آدم في أرضه، فلما أكل من الشجرة خرج عن أمر الله وصار ف يأمر إبليس حتى استرجع فتاب وأناب، هكذا يجرى أمر المستخلفين من ذرية آدم في الأرض، فمن كان منهم مسخفا فيها بأمر الله الذى استخلف به آدم بعد التوبة فهى خلافة نبوة وأمامه، ومن تعدى هذا الأمر فخالف هذه القاعدة وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدبر خلقه بسميه وحرصه فانه لا يتم له، وإن تم وقدر عليه فانما هو خليفه إبليس لانها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان^(٢).

الخليفة هو من استخلفه الله بأمره وأيده بملائكته وكان الله هو المدبر له، فيجمع له السعادات الفلكية كلها وأليه تصرف روحانياتها كما سخر الله لسليمان الجن والأنس والوحش والطير، وكما قهر فرعون لموسى وكما أنزل تأييده محمد فخضعت له الملوك، فهذه صفة الولاية العظمى والخلافة الكبرى من الله عز وجل.

أما الخلافة عن إبليس خلافة الغصب فانها لن تدوم، ذلك أنه لا بد أن يظهر فى اخر الزمان سيد إخوان الصفا المحيط بعلوم من تقدمه من الرؤساء

(١) آمن الشيعة الأثنا عشرية بعقيدة المهدي المنتظر بينما آمن الاسماعيلية بالإمام المستمر وتتفق الفكرتان فى معارضة الخلافة القائمة وانتظار إمام يملأ الأرض عدلا كما ملكت جورا.

(٢) رسائل إخوان الصفا ج٤ ص ٤٠٤ - الزركلى بالقاهرة.

الستة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها، وهو تمام العالم وعود الخلق إلى أوله، ورجوع الحق إلى أهله، ذلك هو المهدي المنتظر الذي سيظهر كالكسبي يبعث في العالم روح الحياة، وقد حان قيام مملكة الله وظهور المهدي ستظر إذ ينبئ بذلك أنه قد حان القرآن الأعظم حين يقترب زحل والمشتري وهو القرآن الموجب للأشياء العظام في العالم كبعث الرسل.

هذه آراء وإن انبثقت عن جماعة إسلامية فضلا عن أنها مستقاة من التاريخ الديني للأنبياء كما يقرره الإسلام فانها لاتعبر عن رأى جمهور المسلمين وعقيدتها في العناية الآلهية - أو اللطف الآلهي وفقا للتسمية الإسلامية - إن العناية الآلهية لدى المسلمين بعامة والمعتزلة والصوفية مع الاختلاف بينهما بخاصة ذات طابع كوني شمولي، ومع ذلك فقد ظلت هناك ثغرة واضحة في الفكر الإسلامي: تطبيق المفهوم الإسلامي للعناية الآلهية على التاريخ سواء التاريخ العالمي أو حتى الإسلامي، لقد آمن كثير من مؤرخي الإسلام أن وقائع التاريخ مظهر المشيئة الآلهية ولكنهم لم يوضحوا أنه مظهر عنايته أو أن هناك تخطيطا آلهيا مرسوما نحو خير البشرية بعامة أو خير المسلمين بخاصة.

وهكذا ظل تطبيق عقيدة العناية الآلهية على التاريخ ضيقا أشد الضيق متحيزاً كل التحيز الأمر الذي جعل نظرياته تندرج في موضوعات اللاهوت ولايعترف بها ضمن نظريات فلسفة التاريخ.

نظرية التقدم والفعل الإنسانى

سادت نظرية التقدم عصر التنوير عقب الكشف العلمية فى القرن السابع عشر الأمر الذى دعم ثقة الإنسان فى المستقبل واستغلاله على الماضى، فلم تكن نظرية التقدم مجرد آراء يرددها مفكرون وإنما كانت اقتناعا لدى أهل ذلك العصر.

وقد أسهم فلاسفة عصر التنوير بأفكار جديدة فى الدراسات التاريخية إذ جعلتهم نزعتهم المتحررة رواد النقد التاريخى فى العصر الحديث، فقد وضعوا كل شئ موضع النقد والفحص التاريخى الذى خلص التاريخ من كثير من الأخطاء ثم هم أول من وسع أفق الأوربي فى نظرية إلى التاريخ إذ لم يصبح اهتمامه محصورا فى تاريخ اليونان والرومان دون سائر الحضارات، ولم يصبح الشعب العبرانى هو وحده الجدير بالاعتبار بين شعوب الشرق القديم، لقد أصبحت نظرة المؤرخ أكثر تحررا وأبعد عن التعصب الدينى والقومى.

كذلك تجاوزت نظرية التقدم بمؤرخى عصر التنوير علاقات السياسة وأخبار الحروب، لأن هذه لانكشف عن شئ من التقدم لقد تجاوزتها إلى أوجه النشاط الإنسانى ممثلة فى العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا، فالتاريخ الحق هو تاريخ الفكر الذى يكشف عن تقدم العقل البشرى، ومن ثم أصبحت وحدة الدراسة التاريخية هى الحضارة.

واستمرت نظرية التقدم سائدة طوال القرن التاسع عشر، وإن أصبح للتقدم معان متعددة.

١- معنى تطوري : بعد أن دعت نظرية التطور إلى مفهوم التقدم حتى إلتبست به، أنه وفقاً لتطوريين تصبح الطبيعة الإنسانية أسمى حصيلة لعملية التطور ذاتها ومن ثم فإن التقدم التاريخي متضمن في قانون الطبيعة، ذلك أنه لما كانت عملية التطور حتمية وقد أدت بالإنسان أن يصبح على رأس الكائنات الحية كان معنى التقدم متضمناً في الطبيعة ذاتها، فالإنسان بوصفه أبناً للطبيعة خاضع للقانون الطبيعي ومن ثم فإن مسار التاريخ لا بد أن ينطوي على تطور نحو ما هو اسمي^(١).

٢- معنى فلسفي مذهبي : حيث اتخذ مفهوم التقدم طابع نظرية شاملة في فلسفة التاريخ، فهو تقدم نحو حرية الروح بوعيتها لذاتها لدى هيجل ونحو المجتمع اللاطبقى لدى ماركس

٣- معنى سياسى : مكن له المد الاستعماري في القرن التاسع عشر، فحين وصلت الامبراطورية البريطانية- أوج عظمتها، أصبح التقدم قضية سلما بها لدى المؤرخين، فالتاريخ عند لورد اكترون علم التقدم ويجب أن يكتب على أنه تقدم الإنسان، ولقد أشار برتراند رسل إلى أنه نشأ وسط تيار جارف من التفاضل في العصر الفيكتوري^(٢).

(١) يلاحظ الخلط بين التطور والتقدم، فالتطور تعديل بيولوجي فسيولوجي في الكائنات الحية وفقاً لقاعدة الانتخاب

(2) B. Russell: Portraits from memory, p. 17.

٤- معنى حضارى : نتيجة التقدم العلم من جهة وتطور الأنظمة السياسية نحو الديمقراطية من جهة أخرى، فشاعت أفكار السيطرة على قوى الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان وسعادته، يقول وامبنيه : سيشهد المستقبل نموا لحد له لسيطرة الإنسان على الطبيعة وتسخيرها لصالحه^(١)، كما أصبح الحديث عن الحرية السياسية والحقوق المدنية وإلغاء العنصرية.

هكذا بدا لانصار التقدم، مقدرة الإنسان على أن يتم من الانجازات ما يمكنه من أن يستبدل بالفردوس الدينى الآخرون فردوسا عثمانيا دنيويا، فالحياة فى باريس ولندن وروما أفضل عند فولتير من جنة عدن!!.

(1) E. H. Carr: What is history ? p. 111.

النظريات الطبيعية فى التفسير التاريخى

(١) التفسير الهندسى للتاريخ:

تعمدت أن أطلق كلمة طبيعى Naturalistic على كل النظريات التى تحاول تفسير الأحداث التاريخية باعتبارها مترتبة على قوانين ثابتة مشابهة لقوانين الرياضه ولذلك، أو على تلك النظريات التى نعرض النظام التاريخى كتمهيط تجرىدى دائم الاستمرار، وجميع هذه النظريات تفترض أسساً متعالیه مفارقة شأنها فى ذلك شأن أية نظرية دينية، ويقول أصحاب هذه النظريات بوجود نظام خارجى، أكثر شمولاً من كل الأحداث التى يتناولونها «بالشرح» أو على الأصح «بالوصف» وهى تنكر ضمناً طبيعة الزمن الذى نعيشه فعلاً فى حياتنا (الذى يسميه برجسون بالديمومة)، وبالتلاى فهى تنكر تبعاً لذلك التغير لحقيقى الحاصل فى هذا الزمن، لأن القوانين فى نظرها تعبر عن توالى الطراد، ولا تخضع لها سوى الأحداث المتكررة، فأى تغيير يحدث إنما هو راجع إلى تغير الوضع فى الفراغ، والزمن المقبول لدى هذه النظريات هو ذلك الزمن الذى لا يسهل قياسه فحسب، بل الذى يمكن تحديده أيضاً بواسطة الأحداث الدورية المتكررة التى تشبه حركات الساعة أو أى آلة مشابهة لها، وقد كان «نظام الطبيعة» فى رأى الطبيعيين السابقين على ظهور الدارونية (من أرسطو حتى لينيو)، عبارة عن ترتيب جامد لأنواع ثابتة لا تتغير، فمثلاً تتحدد «طبيعة» الدودة الشريطية بالوصف فالعام الشامل لخصائصها وصفاتها وهو ما نحصل عليه عن طريق الدراسة المقارنة لعدد كبير من الدود الشريطى، وهذا يصدق بدوره على الإنسان، وأن أى انحراف عن هذا المنهج أمر غير «طبيعى» وحتى عهد قريب جداً، شاعت فكرة معينة عن حقيقة العالم الطبيعى، تقول بأنه قابل للتحلل إلى عدد من الأجزاء المتماثلة وهى أجزاء كثيرة العدد جداً،

ولكن لا يصعب تخديدها وإن كانت محددة تماماً، كما أنها تتحرك حركة دائمة وفقاً لقوانين رياضية ثابتة، وإنه يجب عزل هذه الحقيقة عن عامل الزمن والتغير، ورغم أن أجزاءها التيللا تفنى قد تتحرك وتتصل بطرق عديدة هائلة ومتناهية إلا أن حركاتها لا تنتج أى شىء جديد للإنسان الذى يعرف كل الأجزاء الأساسية كما يعرف قوانين حركتها. لأنه ما من حركة أو اتصال يخفى عن ملاحظة هذا الإنسان وينحصر اهتمامه فى أن يشير عدداً هائلاً من المعادلات العويصة الرهيبة.

وفى عام ١٨٥٩، تحول «نظام الطبيعة» الجامد الذى ساد من أرسطو حتى ليبنيوس - إلى نظام تطورى يعترف بانطلاق الأنواع الثابتة السابقة، م أنواع أخرى، خلال سلسلة من الأحداث التاريخية القابلة للفهم، ونحن نشهد فى أيامنا هذه تفكك القوانين الأزلية للطبيعة الميكانيكية إلى قضايا احتمالية، كما تفككت مضوعاتنا إلى موجات احتمالية وظلت المفاهيم المطلقة تأخذ بخناق المؤرخين وتحاصرهم منذ أيام الإغريق الذى اخترعوا هذه المفاهيم.

ويبدو أن الإغريق قد انتقلوا من حالة البربرية إلى حالة جديدة من الحضارة انتقالاً فجائياً، وأن هذه النقلة الخاطفة جعلتهم يستعيدون فى أسى ذلك النظام القديم الذى قوضه فى قسوة كل من التكنولوجيا الحديثة والاقتصاد المالى الجديد، وربما شعروا أيضاً بالقرابة بين نظامهم الضائع وبين النظام الذى تعبر عنه الافتراضات الهندسية التى أثبتوا صحتها فى كل زمان ومكان، وربما اكتشفوا أن الحركات العشوائية الظاهرية للأجرام السماوية تعمل بموجب هذه القوانين الهندسية التى خلعوا عليها صفات الأزلية والعموم، وأنها تدعو إلى الاعتقاد بأن النظام الأبدى ذاته يقف وراء كل المظاهر المتغيرة فى عالم الحس.

كانت الهندسة عند الفلاسفة الكلاسيكيين (١) القدماء هي العلم بمعنى الكلمة، كما كانت تعبر على المثال الحقيقي للنظم، وبالتالي فإن وضع علم التاريخ يعنى فى الماقم الأول صبغ التاريخ صبغة هندسية. وهكذا كانت القوة الكامنة خلف التاريخ هي كما عرفها كروتشى Croce بالقانون الطبيعي للدورة الحاصلة فى الشؤون الإنسانية. ولهذا السبب كان «توكيدس» يأمل فى أن يصبح تأريخه «محققاً للرغبة فى استخلاص فكرة واضحة عن الأحداث التى وقعت والتى سفو تقع يوماً ما فى مجرى الحياة الإنسانية بصورة متكررة وبنفس الطريقة» (الجزء الأول).

وتعتبر عبارة توكينيدس أول تلميح عن نظرية الدورات التاريخية، وهى أن التاريخ يجرى فى دورات بحيث تعود الأحداث السابقة من جديد وتترتب عنها نفس النتائج التى حدثت من قبل (١)، وإن صح ذلك، فإن فائدة التاريخ تصبح واضحة، إذ تصبح معرفتنا عن الماضى هى معرفة قبلية عن المستقبل أيضاً. وظلت هذه الفكرة عقيدة قوية عند مؤرخى الآثار القديمة، وقد كان فى حوزة اليونان والرومان صحائف مكتوبة عن تاريخ جزء معين فى منطقة البحر الأبيض المتوسط خلال قرون قليلة، ولكنهم فشلوا فى استخدام هذه المادة التاريخية لإثبات صحة هذه النظرية بواسطة إعداد جداول تبين تكرار الأحداث وتشابهها عدة دورات متتابعة.

وظلت هذه النظرية قائمة إلى نهاية الحضارة القديمة، ثم بعثت من

(١) جاء فى كتاب القوافين لأفلاطون، «منذ أن قامت المدن، ومنذ أن عاش الناس فى ظل الدساتير المدنية منذ ذلك الحين وآلاف المدن تظهر وتختفى، والدساتير تروح وتجىء، وعرفت المدن كل أنواع الدساتير واحداً بعد الآخر، وتغيرت من مدن كبيرة إلى مدن صغيرة، ومن صغيرة إلى كبيرة، ومن مدن فاصلة إلى مدن فاصلة ومن فاصلة إلى فاصلة». «الكتاب الثالث ٦٧٦،

جديد بعد عصر النهضة، فقد شغف المؤرخون الأوروبيون بتتبع أوجه التشابه بين تاريخ أثينا أو روما من ناحية، وبين تاريخ المدن الإيطالية والقوميات الأخرى من ناحية. ووجد هواة البحث عن التشابه والتكرار فى تواريخ نشوء وانهيار الإمبراطوريات القديمة مثل آشور وبابل وفارس وروما والدول الحديثة مثل أسبانيا وفرنسا وبريطانيا، فرصة مغرية لإرضاء نزعتهم. ويشمل التاريخ السياسى حالات فردية تهىء فرصة طيبة لتصيد متشابهات معقولة وأحياناً صارخة بين العالمين القديم والحديث، وتصدق هذه القضية إلى حد كبير على الفلسفة والفن. ولكن حين يتوسع المؤرخ فى تطبيق قاعدة التشابه فى ميدان العلم والتكنولوجيا أو النواحي الاستراتيجية القائمة على التكنولوجيا، فسرعان ما تتعرض وتنفض سطحية التماثل أو التشابه بين مراحل الحياة الإنسانية المختلفة.

وهكذا يبدو فى وضوح تام أن التاريخ لا يفسر بحركة دائرية، بل هو عملية تراكمية، وينطبق ذلك على كل جانب من جوانب التاريخ، أى تاريخ. ولنعقد هنا مقارنة بين أكثر مجتمعات العصر البرونزى تقدماً ولتكن مصر القديمة، وبين بريطانيا باعتبارها مثالا لدولة المعاصرة، كان المجتمع المصرى القديم يتمثل فى الإنسان وقوة الثور، ويستخدم أدوات حجرية، وأسلحة نحاسية غير متينة رغم ارتفاع تكاليفها... مثل هذا المجتمع كان يمارس وجوده فى نطاق وادى النيل وشواطئ سوريا وفلسطين. أما المجتمع الثانى (بريطانيا) لفهو كثيف السكان، يستخدم الكهرباء والبخار والقوى المائية ويعمل الأدوات الميكانيكية المصنوعة من الصلب، وله جيش مسلح بالمدفعية والطوربيدات وقاذفات القنابل، مثل هذا المجتمع يستطيع أن يمارس وجوده فى نطاق الكرة الأرضية كلها، فهل من المعقول إذن أن نقيم علاقة قرابة وتشابه بين حدث يقع فى تاريخ مصر القديمة، وحدث يقع فى تاريخ بريطانيا المعاصرة؟ لو فعلنا ذلك، لكننا كالذين ينسبون ضوضاء غرفة الأطفال إلى ثورة إنسان بالغ.

من المستحيل أن يكون سلوك طفل في السادسة قرينة يعتمد عليها في تفسير سلوك رجل في الخامسة والأربعين من عمره، وقد يرى البعض أن سلوك كريتشارد فيفريل الصبياني - في قصة ميريدث Meredith - إرهاباً بأزمة قاسية انتابت حياته فيما بعد. إلا أنه من الخطأ أن تأخذ رمزية العمل الفني على أنها ملاحظة علمية، وعلى أية حال، إذا سلمنا بأن الطفل هو أب الرجل، فلا يعنى هذا أبداً أن تنسب المجتمعات المصرية والهيلينية والبريطانية بعضها البعض كما ينتسب الآباء إلى ذريتهم، لأن هذه المجتمعات لا تنتمى حتى إلى سلالة واحدة أو جنس واحد، وكل ما بينهما من علاقة، لا تتعدى العلاقة القائمة بين فصائل متباينة داخل نطاق النظام الذى وضعه علماء الحيوان بطريقة متدرجة (مثال ذلك بين تارسيا^(١) والشمبانزى والإنسان فى الثدييات أو بين الأنواع الموجودة حالياً وحفريات أجدادها) وبذلك لا تفيد معرفتنا بعادات التارسيا كثيراً فى تحديد سلوك الشمبانزى، وبالطبع لا تصلح إلا أقل من القليل فى تحديد سلوك الإنسان، بينما تساعد معرفتنا بالتكوين العظمى «لحصان» Choppus عصر النيلوسين على فهم خصائص معينة فى التشريح «حصان» العصر الحيت، ولكنها لا تجدى فى وضع رسم تخطيطى لهيكل الحصان العظمى اعتماداً على بضعة عظام من الحيوان المعاصر.

ومن المسلم به اليوم لدى الناس جميعاً أن التاريخ لا يعيد نفسه بصورة محكمة على الإطلاق، لأن الأحداث التى وقعت من قبل فى حياة الناس لن تعود بنفس الطريقة أو بطريقة مشابهة، وإن تخلت التجديدات الحديثة لنظرية الدورات التاريخية عن هذا الاعتقاد الساذج، فىرى شبنجلر أن الدورات المتعددة التى قد تحدث إنما تقوم بدور «الحالات» المفيدة فى إنشاء علم مقارنة للتاريخ، وستوضح هذا فى الفصل التالى.

(١) نوع من القردة العليا،

ومنذ القرن السادس عشر، لم يعد الفلك والهندسة العلمين الفريدين أو العلمين الأصليين، وانكب المفكرون على دراسة النواحي المتعددة فى الطبيعة المحيطة بهم، واكتشفوا فيها نظما عديدة تنعكس فى القوانين الرياضية، ونعطى فائدة جملة حين توضح فى التطبيق، وهكذا نشأت علوم الكيمياء والأحياء والجيولوجيا والظواهر الجوية، وارتكز كل علم منها على مجموعة من القوانين الثابتة، ومن ثم رأى بعض المفكرين أن يصبح التاريخ تابعا لواحد أو آخر من هذه العلوم، فإن القوانين الخاصة بهذا العلم أو ذاك صالحة لضبط (أو تفسير) الحياة الإنسانية، وزعم بعض المؤرخين أن حركة التاريخ تخضع فى سيرها لقوانين الجغرافيا وقال البعض الآخر إنها تخضع لقوانين الأثنوبولوجى الطبيعية، وقال فريق ثالث إنها تخضع لقوانين الاقتصاد السياسى، أو أنها مجملة فى هذه القوانين المزعومة.

(٢) التفسير الجغرافى للتاريخ:

فى القرن الخامس قبل الميلاد، وضع كاتب إغريقى، وهو طبيب من مدرسة الأبقراطيين، مقالة عن تأثير الجو والماء والموقع، «استهدف فيها بيان أثر العوامل الجغرافية المذكورة فى تكوين خصائص القرس والكلت الأسقثيون Seythians^(١) وغيرهم من الشعوب الأجنبية المعروفة للإغريق وقتئذ، فقد اعتقد هذا الطبيب الكاتب أن من المستطاع تحديد الصفات المحلية لشعب ما استنادا إلى عوامل المناخ وموارد الثروة فى الإقليم الذى يشغله هذا الشعب، وأمسى من الصعب بعد ذلك، على الكتاب الكلاسيكيين أن يواصلوا عملهم دون الاعتماد على المعلومات التفصيلية لتواريخ الأمم الأجنبية المذكورة آنفا.

(١) نسبة إلى منطقة السهول شمال البحر الأسود... وقد عرفوا أيام البربرية بفتونهم وخاصة الرسم الزخرفى للحيوانات.

أما كتاب أوربا فى القرن التاسع عشر فلم يكن لهم أى عذر، إذ وجدوا فى متناول يدهم التاريخ الحقيقى للمصريين والبابليين والآشوريين وهذا يرجع فضله إلى علماء الآثار. كما كان تاريخ اليهود، والإغريق والرومان الذائع الصيت ملحقاً بتاريخ العرب والصينيين والأتراك، إلى جانب قدر من المعلومات الخاصة بماضى الشعوب الإفريقية والأمريكية.

وقد تأثر الكاتب الإنجليزي، فهنرى توماس باكل، على وجه الخصوص بالفكرة القائلة بأن الاختلاف الكبير فى المناخ بين كل من إنجلترا واليونان وفلسطين ومصر والهند والصين يفسر لنا الاختلافات المذهلة بين تواريخ كل من سكان تلك البلاد، ويعنى ذلك فى عبارة موجزة، أن التاريخ فى خطوطه العامة على الأقل هو نتاج الظروف الجغرافية السائدة فى مسرح حوادثه.

وقد شرع باكل Backle فى وضع ١٥ مجلداً لرثبات هذه النظرية وكتب فعلاً مقدمة من جزئين تحتوى على عدة توضيحات عبقرية أو على الأقل لا بأس بها لبيان تأثير المناخ والعوامل الجغرافية الأخرى. ولكنه مات صغيراً قبل أن يتم مشروعه. وفى الحقيقة لم يكن فى وسع «باكل» أو غيره إنجاز هذا العمل والسير بهذه الإثباتات إلينهايتها، لسبب واحد بسيط وهو أن هذه النظرية عاجزة فى الأصل عن تفسير التغير التاريخى فنحن نعلم جيداً أن الظروف الجغرافية ظلت ثابتة ومستقرة نسبياً طول العصور التاريخية، ومع ذلك فهناك حقيقة أخرى لا تنكر، وهى أن الظروف الجغرافية تعتبر إلى حد ما سندا فى تفسير تنوع الحضارات، الإنسانية، وهذا لا يعدو كونه جانباً عرضياً لا يهم التاريخ بقدر ما تهمه التغيرات التى حدثت فى الحضارات الإنسانية.

وبالطبع لا ينكر أحد، تلك التأثيرات العميقة التى تركها البيئة الجغرافية

فى المجتمعات الإنسانية، ونحن ندين للجغرافيين التاريخيين الذين كشفوا الستار عن هذه التأثيرات، فمثلاً فيضان النيل المنتظم المتكرر سنوياً، لم يؤهل مصر لاستيعاب عدداً كبيراً من السكان فحسب بل استوجب قيام تنظيم مركزى ممكن السكان من الاستفادة جيداً من مقدرة الفيضان على إخصاب الأرض، وحثهم على ملاحظة الفصول بدقة، وتمخص عن ذلك اختراع التقويم الذى ما زلنا نستعمله، واكتشاف أسس الحقائق الهندسية والفلكية التى أخذها عنهم الإغريق والعلماء اللاحقون وتوسعوا فيها. وسمة مثال آخر، فإن زعامة المجترة للثورة الصناعية ترجع فى المقام الأول إلى موقعها الجغرافى الممتاز بالنسبة إلى تجارة المحيط الأطلسى، وإلى غناها فى مصادر الثروة الطبيعية المنتجة للفحم والحديد والقوى المائية.

وتمثل كل هذه الإمكانيات جزءاً هاماً من «قوى الانتاج» التى يملكها المجتمع، وكما تمنح الطبيعة لبعض الجماعات الإنسانية، فرصاً متنوعة، كذلك تمكنت جماعات أخرى من تحقيق اكتشافات واختراعات متنوعة، فيرجع الفضل فى اكتشاف خصائص المطاط إلى هنود أمريكا الجنوبية الذين كانوا ينتفعون به فى بعض اختراعاتهم البسيطة مثل الحقنة الشرجية، وهناك خاصية بارزة فى الحضارة الإنسانية، وهى أن الكشف والاختراعات التى بطبيعتها لا يمكن أن تخرج إلا على يد شعب معين ومن بيئة معينة، سرعان ما تنتقل إلى الشعوب الأخرى التى أعوزتها الفرصة فى تحقيق منها، وفى أحيان كثيرة، نجد أن الشعوب التى أخذت هذه الاختراعات قد عملت على تطويرها والاستفادة منها بطريق رائعة لم يكن يحلم بها قط المخترعون الأصليون، ودلينا على ذلك ما فعله الأوريون بالمطاط الذى اكتشف هنود أمريكا الجنوبية خصائصه النافعة.

ويجب أن نضع في اعتبارنا، أن الفرصة المواتية وحدها أو مصادر الثروة بذاتها لا تفسر شيئاً في كثير أو قليل، فقد مرت عصور طويلة قبل أن يبدأ سكان بريطانيا في الانتفاع جدياً بالفحم كوقود رغم أن خاصيته الاحترازية كانت معروفة منذ عصر البرونز أى منذ ٣٠٠٠ سنة وكان الصينيون يملكون الكثير من مصادر الثروة ويعرفون عنها الكثير أيضاً، إلا أن هذه المصادر لم تستخدم استخداماً مثمراً إلا على أيدى «البرابرة الغريبيين» الذين تطفلوا عليها من إنجلترا والبلدان الأوربية الأخرى ١.

ومن خصائص البشر أيضاً، مقدرتهم الفائقة على المعيشة في أى بيئة وتحت أى ظروف مناخية، وذلك باستخدام الوسائل اللآلية أى عن طريق الحضارة، وتكيف طبيعة هذه الحضارة مع البيئة ولا شك بدرجات متفاوتة كما أنها بمثابة تأقلم التربة لهذه البيئة، ويقدر ما تكون بسيطة تكون أكثر مطابقة للبيئة، فنجد الفن المعماري والملابس والحالة الاقتصادية عند الإسكيمو تتلاءم تماماً مع البيئة القطبية، أما في الولايات المتحدة الأمريكية فهناك حضارة رسمية معقدة، تسود في ولايات الساحل الشرقي المعتدلة المناخ، وفي حوض البحيرات الكبير القاري، وفي صحارى أريزونا وكاليفورنيا، وفي فلوريدا تحت المارية. حضارة واحدة لا تتغير رغم تغير البيئة، ويرجع ذلك إلى استخدام تكييف الهواء ووسائل النقل السريعة وسائر الإمكانيات التي يوفرها العلم لمثل هذه الأغراض، وأصبح في مقدور الأمريكيين أن يرتدوا ملابس واحدة وأن يأكلوا طعاماً واحداً في كل هذه الأقاليم التي تختلف ظروفها المناخية كل الاختلاف.

والواقع، أن البشر قد مروا خلال تاريخهم الطويل، بتجارب ناجحة في الملائمة بين البيئة - والمناخ - وبين عاداتهم واحتياجاتهم لقد لعب العمل

الجغرافى دوره فى التاريخ وسوف يواصل هذا الدور، ومن المهم كثيراً أن يزداد المؤرخون دراية وعلماً به، ولكن يجب أن نضع فى أذهاننا أن العامل الجغرافى ليس سوى الإطار، ولن يكون قط عاملاً فريداً ولا حتى عاملاً توجيهياً حاسماً.

وعلى حد تعبير برجسون أن الطريق يتلاءم مع الأرض ولكنها ليست هى التى تخططه أو تحدد اتجاهه، وفى الحقيقة أن فى وسع الطريق أن يتغلب على العوائق الطبيعية بواسطة الكبارى والقناطر دون أن يتحاشاها.

(٣) التفسير الأنثروبولوجى للتاريخ:

كان من الممكن أن يستقيم الأمر مع النظرة العامة للعالم القديم (الكلاسيكى) إذ اعتبر المؤرخون الإغريق والرومان أن عادات وأنظمة الفرس والمصريين والكلت والجرمان هى سمات تعكس «طبيعتهم» مثلها مثل صفاتهم الفطرية الموروثة، وكان كل من أفلاطون وأرسطو يؤمن يبدأ تفوق الإغريق الفطرى على هؤلاء المتبربرين، فيزعم أرسطو فى نظريته عن «العبيد بالفطرة» أن هناك جماعات من الناس ولدت كى تصبح آلات خاضعة لمشيئة الإغريق العباقره، ونجد أيضاً فى تاريخ العبريين المتسم بالتعصب القومى إشارة إلى المكانة الممتازة لشعب الله المختار بناءً على وعد الله لإبراهيم وذريته من بعده (١).

وإذا أخذنا هذا الزعم حرفياً، لوجدنا أن ذلك يعنى بالضرورة انتقال الصفات اليهودية الموروثة بطريقة آلية من أب لابن عن طريق عملية التناسل الفسيولوجية، إلا أن انتقال هذه الصفات وراثياً موضع شك كبير من جانب العلم.

(١) سفر التكوين، إصحاح ٢٢.

وقد تلقى الغرب تحديث فكرة التفوق العنصرى مع تراثه التاريخى ومن منبعيه الرئيسيين: الإغريق والرومان، ثم اليهود، واستند الأولون إلى «الطبيعة» أما اليهود فإلى «الله».

فقد عهدت «الطبيعة» إلى الإغريق والرومان، كما عهد «الله» إلى اليهود بأن يقوم هولاء وأولئك بالدور القيادى فى التاريخ.

وفى القرن الخامس عشر اشتغل الأوروبيون هذا المفهوم بدورهم حين أخذوا يتعاملون مع شعوب غريبة عنهم فى أفريقيا وجزر الهند والعالم الجديد، وهكذا سرعان ما وفق العنصر الأوروبى المسيحى بين نفسه وبين العنصر الإسرائيلى مطيعاً لإرادة يهوه محققاً مشيئة الله بامتلاك أرض الميعاد، وفى نفس الوقت طابق بين غير الأوروبيين وبين الكنعانيين الذين كتب عليهم الحكم الإلهى بالدمار أو السخرة فى قطع الخشب وحمل الماء (توينبى). وكان من الطبيعى أن تهدف هذه الاستدلالات إلى وأد كل انعطافة شريفة فى القلوب ضد إبادة هنود أمريكا واستعباد زنوج أفريقيا.

وقد اتخذت هذه النظريات والاعتراضات الغامضة، التى نشأت وترعرعت على هذا النمو. طابعاً من التعميم الفلسفى. ووجهت المؤلفات التاريخية التى ظهرت فى القرن الثامن عشر. وتعلق هرذر Herder^(١) بفكرة الاستمرار التاريخى للصفات الوراثية إذ قال: سيظل الصينيون هم الصينيون. وأمام الهزة العنيفة التى أحدثتها الثورة الفرنسية، وجد الرومانتيكيون الألمان ومعاصروهم الفرنسيون والإنجليز أن أفضل عمل مضاد لمبادئ الحرية والإخاء والمساواة هو

(١) مفكر ألماني عاش فيما بين ١٧٤٤-١٨٠٣، درس الفلسفة والدين وانتهى به الأمر إلى ارتداء ملابس الكهنوت.

مزيد من التمسك بالتمايز التاريخي والتفرد القومي، واستمرار العادات السياسية والاجتماعية والأنظمة الخاصة بعدد من الأمم الأوربية» (فيوتر).

وفي بداية الأمر، اعتبر هؤلاء المؤرخون - بطريقة ساذجة - المجموعات اللغوية الحديثة والتي أطلقوا عليها أسماء «القوميات» على أنها كيانات تبرر نظريتهم، زاعمين أنها ظلت مستقلة منذ نشأتها وكان لها تأثير في مجرى التاريخ، واكتسبت هذه المفهومات الناشئة عن رد فعل الثورة والمقاومة الوطنية ضد نابليون قشرة سطحية من الألفاظ العلمية وذلك بإدماج المفاهيم في النتائج المؤقتة لعلم الأنثروبولوجي في مرحلته الجنينية بعد أن خرج من رحم علم الحيوان السابق على الداروينية.

وفي تصنيف لينوس، يتربع الإنسان Homo Sapiens على رأس المملكة الحيوانية، وهو مثل الأنواع الأخرى ينقسم إلى فصائل، وهذه الفصائل دائمة وثابتة ما دام النوع موجوداً، أما كيف يمكن تصنيف هذه الفصائل «وهي الأجناس العنصرية البشرية، فهذا موضع شك، فاعتبرت اللغة مقياساً مناسباً مثلها مثل شكل الوجه وطول القامة. واتفق بصفة عامة على أن الصفات سواء كانت مرتبطة بالفصيلة أو داخلية في تحديدها يجب أن تكون مورثة بكل ما في هذه الكلمة من دلالة فيسيولوجية. وما دام علماء الأنثروبولوجي اللاحقون قد استقروا على صفات طبيعية قابلة للقياس الدقيق لتحديد الأجناس مثل طول القامة وشكل الرأس والملامح ولون العين، أو على مزيج من هذه الصفات فإنهم في الوقت نفسه لم يتنازلوا عن أملهم في الاهتمام إلى صفات عقلية مثل الفرائز والميول، تختلف من جنس لآخر، ومورثة بنفس الطريقة التي تورث بها الصفات المحسوسة التي اختيرت للدراسة المباشرة.

(التفسير) الميتافيزيقي لدى هيجل

١ - الميتافيزيقيا والمنطق كأساسان لفلسفة التاريخ:

لا يتسنى فهم نظرية هيجل في التاريخ، إلا من خلال النسق العام

(١) هيجل (جورج فلهلم فريدرىك) Hegel (Georg Wilhelm Friedrich) ١٧٧٠-١٨٢١ :

* ولد فى شتوتجارت وتعلم اللاهوت بجامعة توبنجن وكان شلنچ من زملائه وقد عمل مدرسا لعائلة أرستقراطية فى بون وفى فرانكفورت.

* تعاون مع شلنچ فى إصدار مجلة فلسفية ولكنهما اختلفا بعد أن اختلفا.

* عمل محرراً فى جريدة فى بافاريا ثم مديراً للمدرسة فى نورسبرج من ١٨٠٨-١٨٠٦ ثم أستاذاً

للفلسفة فى جامعة هيدلبرج من ١٨١٦-١٨١٨ ثم بجامعة برلين منذ ١٨١٨ حيث بلغ ذروة الشهرة والتف حوله التلاميذ وقد شغل هذا المنصب حتى وفاته.

* أهم كتبه - فينومونولوجيا العقل ١٨٠٧ نشر عقب غزو نابليون لروسيا - المنطق الكبير فى ٣ مجلدات (١٨١٢-١٨١٦).

* «موسوعة العلوم الفلسفية ١٨١٧ مبادئ فلسفة القانون ١٨٢١ - محاضرات فى فلسفة الدين ومحاضرات فى فلسفة التاريخ ومحاضرات فى فلسفة الجمال وقد نشرت بعد وفاته - كذلك نشرت بعد وفاته - مؤلفات الشباب عن المسيحية مثل حياة يسوع ألفه ١٧٩٥ - مضيفة الدين المسيحى ١٧٩٦ - روح المسيحية ومصيرها ١٧٩٩.

* جمع تلاميذه فى ١٨ مجلداً مؤلفاته التى تعبر عن ثقافة واسعة عميقة فى الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واللغتين اليونانية واللاتينية والتاريخ والقانون والدين وعلم الجمال وعلم الاجتماع.

لفلسفته، ويستند نسقه الفلسفى إلى أساسين : الميتافيزيقيا والمنطق، وليس المنطق لديه علما مغاير للميتافيزيقا، بل يمكن أن يعد المنطق منهجا والميتافيزيقيا موضوعا ولا يستقل الاثنان بدورهما عن أى علم يعالجه هيجل.

تقوم ميتافيزيقا هيجل على أنه «ليس فى الوجود كثرة، سواء أكانت ذرات أم أفراد أم ظواهر أو أية وحدات مستقلة، فذلك كله راجع إلى خداع التجزؤ، إذ ليس من موضوع حقيقى إلا الكل، أو المطلق على حد تعبيره، وليس الكل هنا مجموع أجزاء وإنما وحدة مطلقة لا تعتمد على شىء خارج عنها، فهى كل شىء على الإطلاق، الذات، والموضوع معا، واقع التجريبيين ومثل التوصريين إذ لا ثنائية بين عالم الواقع وعالم المثال، فما هو واقعى عقلى وما هو عقلى واقعى، فالفكر والوجود يتحدان فى هذا المنطق.

أما ما يتصل من هذه الميتافيزيقا بالتاريخ فإنه إذا كانت مقولاته الزمان والمكان والفردية فإن الزمان ليس وحدات مستقلة من الأنات، فذلك وهم يعبر عن عدم المقدرة على رؤية الكل ولا يعبر المكان عن استقلال المجتمعات، إن ذلك من شأنه أن يجعل أحداث التاريخ غير ذات دلالة أو معنى، بل مجموعة من المطامع والمطامح تذيب على هيكلها سعادة الإنسان، أما عن فردية الواقعة التاريخية أو الشخصيات فإن عظماء التاريخ الذين منحوا بصيرة نافذة بمتطلبات مجتمعاتهم لا يدركون دلالة أفعالهم، إنهم وسائل أو ذرائع لقوة أعظم وأعمق هى الروح التى تسرى فى هذا الوجود المطلق لتسوس الكون وتجعل مسار التاريخ معقولا وإن بدت أحداثه فوضى عابثة غير هادفة، تعبر الروح عن وعيها خلال التاريخ ومن ثم فكل شىء يتم وفق مخطط مرسوم تتخذ الحوادث بموجبه مجراها، لا مجال إذن للقول بالمصادفة فى التاريخ كما لا يصح تفسير وقائعه بعزل جزئية فهذه ليست إلا أسبابا عرضية ظاهرية، والحكم المسبق بأن

هذه نظرية في العناية الإلهية تتم بموجب تقدير أنه مفارق بينما يتحد المطلق بالروح كأنه عقلى كلى يسرى فى أرجاء الوجود بما فى ذلك تاريخ الإنسان فلا يصبح خارج المطلق شىء على الإطلاق.

كما يمكن الكشف عن سر هذه الروح كما تسرى فى مجريات وقائى التاريخ وأى منطق يفصح عن باطن الأحداث ؟ إنه ليس منطق أرسطو القائم على قوانين الفكر وأخصها الذاتية وعدم التناقض، فذلك منطق يعبر عن استاتيكية العقل ومن ثم فهو قاصر عن الكشف عن ديناميكية الوجود وحركة التاريخ، إن قوانين الفكر مرحلة أولية تشكل جانباً واحداً للعقل بينما يتسع الجدل ليمثل تعدد نواحيه، إن التناقض أعمق من الذاتية وأدق تعبيراً عن حركة الوجود، فمثلاً تبدو الحياة والموت متعارضين ولكن الحياة بما هى حياة تحمل فى طياتها جرثومة الموت، ومن ثم فإن معنى الحياة يتضمن معنى الموت، فلكى تنمو حبة القمح، فإنها تضرب بجذورها فى الأرض ويظهر ساقها عليها منبثقاً منها، حيثئذ تنتفى من حيث هى بذرة، فانبثاق الساق يعبر عن زوال البذرة، وينمو القمح ويحمل سنابل، حيثئذ يهلك الساق الذى انبثق عن نفس البذرة وهذا هو نفى النفى، ومن ناحية أخرى، إن حبات القمح فى السنابل لها خصائص البذرة الأولى^(١).

كذلك يبدو التناقض فى مجالات العلوم الإنسانية، فى مجال النفس : القلب المفعم بالفرح يعبر عن الفرح بالدموع، الحزن العميق يؤدى إلى ضحك هستيرى، فى مجال القانون: الإفراط فى العدالة ظلم ، وفى الاقتصاد : الإفراط فى الرخاء تضخم، والمنافسة الحرة تؤدى إلى الاحتكار، وفى

(1) Ency. of philosophy Vol. III art. : Hegel pp. 435-450 by HB Acton.

الدين : التعمق فى الدين يؤدي إلى شطحات تعد زندقة، وفى السياسة: يعقب الفوضى استبداد.

كل مظاهر الوجود تناقض فهو مصدر كل حياة وكل حركة، ذلك أن نفس القوى التى تتحدد وجود ظاهرة ما هى التى تحيلها إلى نقيضها، ولا يكشف عن ذلك إلا منطق الديالكتيك أو الجدل.

ومن ناحية أخرى، إننا حين نتصور الوجود فإنما نتصوره مشتملا على كل شيء، جامعا كل الموجودات، إنه أكثر التصورات مصدوقا، ولكنه للسبب ذاته أقله مفهوما، فليس الوجود شيئا معينا لأنه أصبح كل شيء بلا تعيين ومن ثم فإن الوجود ينقلنا إلى اللا وجود، والمركب بينهما هو الصيرورة، ومن حيث أن هذه تعنى أن الائن موجود ولا موجود، فإنه ليس موجودا فحسب لأن الوجود ثابت عقيم كما أنه ليس لا موجودا لأن اللا وجود عدم^(١).

نستخلص من الميتافيزيقا والمنطق باعتبارهما أساسين لفهم نظرية هيغل فى فلسفة التاريخ مبدأين:

الأول: أن للتاريخ ظاهرا وباطنا، ظاهره أحداث ووقائع تبدو فى حالة فوضى ودون هدف، وباطنه تلك الروح التى تجعل له مساراً محكماً معقولا، ولن نبصر فعل الروح إذا كانت الدراسة مقصورة على الجزئيات: حوادث أم أفراد - فهؤلاء يحققون أغراض الروح عن غير وعى أو قصد.

الثاني: يستند منطق التاريخ على صراع الأضداد إذ لا تكشف الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ إلا من خلال صراع، ومن ثم فإن الديالكتيك هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائمه.

(1) B. Russell: History of Western Philosophy p. 764.

طبيعة الروح ودورها فى حركة التاريخ:

إنه يمكن إدراك ماهية الروح بمعرفة ما يقابلها - فبضدها تعرف الأشياء - المادة تقابل الروح، جوهر المادة هو الجاذبية، وذلك يعنى أن يتحكم ما فى المادة قوة مركزية خارجة عنها، أما جوهر الروح فهو الحرية وخصائص الروح كلها كامنة فى الحرية، والحرية تعنى أن لا وجود لقوة خارج الروح تؤثر فيها أو تتحكم كما هو الحال فى المادة، فأنا حر حينما يكون وجودى مستنداً إلى ذاتى غير مفتقر إلى شئ خارج عنه.

ولا نكشف الروح عن وعيها الذاتى بالحرية كما تكشف عنه فى التاريخ، فتاريخ العالم يعبر عن تقدم الوعى بالحرية، لم يكن الشرقيون القدماء على وعى بأن الروح حر، فلم تكن هناك حرية إلا للفرد الواحد، وكان مفهوم الحرية لديه غامضاً فجاً يتمثل فى الاستبداد والطغيان، انبثق الوعى بالحرية لأول مرة لدى اليونان، ولكن الحرية لدى الأمتين اليونانية والرومانية كانت البعض سواء أكان هذا البعض أقلية ممثلة فى الأرستقراطية أم أكثرية ممثلة فى الديمقراطية، فالنظام الاجتماعى فى الأمتين قائم على الرق ومن ثم كانت الحرية جزئية عرضية، ولم تصل الحرية إلى مرحلة الوعى الكامل إلا لدى الأمة الجرامية متمثلة فى البروسية بفضل الديانة المسيحية، حيث أصبح الكل الحر، والمقصود بالكل لإرادة الدولة التى تعبر عن لإادة الكل، أما أن الوعى الكامل بالحرية قد تم بفضل المسيحية فذلك لأن التاريخ الألمانى فى رأي هيجل ينقسم تقسيماً ثلاثياً : الفترة الأولى هى عصر شارلمان، الفترة الثانية من شارلمان حتى عصر النهضة، والفترة الثالثة من عصر النهضة حتى العصر الحديث، وتتمايز هذه الفترات الثلاثة تمايز الأب والابن والروح القدس!!

ولكن التاريخ يبدو فى ظاهره مسرحاً للنشاط الإنسانى وتمثل شخصيات التاريخ دوراً بارزاً فيه، وتبدو أفعالهم راجعة إلى مواهبهم وانفعالاتهم واحتياجاتهم، إنه كما لو كانوا يعبرون عن مصالحهم فى حرية تامة، وليس أدل على ذلك من أننا نرد مسار التاريخ إلى أفعالهم فنقدر من أدوا خدمات جليلة لأوطانهم وندير من جروا على أوطانهم الشرور والنكبات، غير أن النشاط البشرى بما فى ذلك أعمال الرجال العظام ليس إلا مجرد وسيلة لتحقيق غاية لا يعرف هؤلاء عن أمرها شيئاً مع أنها متضمنة فى أفعالهم متحققة خلال تصرفاتهم، إن هؤلاء الأفراد يفعلون ما يشاؤون ويشبعون ما يشتهون، ولكن ذلك كله ليس إلا دوراً جزءاً ثانوياً فى إطار كل عام، فليس موضوع التاريخ أفعال أفراد جزئيين، وإنما موضوعه ذلك الصراع بين العوامل والقوى المتعارضة ووعى الروح بذاتها بل تحقيقها لذاتها من خلال هذا الصراع، وهنا تثار مشكلة الحرية والضرورة، فبينما تبدو أفعال أفراد التاريخ حرية، فإن المبدأ الكامن وراء تصرفاتهم ينصف بالضرورة وهذا هو الجدل كما يتحقق فى التاريخ^(١)، إن الأحداث الحاسمة فى التاريخ ليست نتيجة فعل واع حر فى الإنسان، قد ينصرف البطل بحرية ولكن يلزم عن ذلك إخطار لا يقدرها ولا يرغب فيها، إن مصالح الأفراد ورغباتهم وأفعالهم ويطولاتهم ليست إلا خيوط غزل فى نسيج عام هو هدف الروح فى مسار التاريخ، لقد كان قيصر على سبيل المثال فى صراعه مع خصومه، الباعث على الصراع من وجهة نظره الحرص على مركزه، كذلك الأمر من وجهة نظرهم كان سيادة على مقاطعاتهم، وإذا كان انتصاره قد حقق وحدة الإمبراطورية متمثلة فى حكم الفرد الواحد، كان ذلك أمراً ضرورياً لا لتاريخ زمانه فحسب بل لتاريخ للعالم

(1) M. Beradsley: European Philosophers from Descartes to Nietzsche, p. 565.

فى تلك الحقبة من الزمان، فهو وإن حقق مصلحة شخصية إلا أنه قد حقق أيضاً من غير وعى منه أيضاً إرادة روح العالم، ومن ناحية أخرى لقد حقق آخرون بأفعالهم ما لم يكونوا يحتسبون، فحينما اشترى الاقطاعيون الرومان أراضى الفقراء أدى ذلك إلى ثورة الفقراء وتدمير الجمهورية^(١)، بل إن أعظم شخصيات التاريخ التى لعبوا أدواراً حاسمة فيه لم يحققوا ما يشتهون : مات الإسكندر شاباً - قتل قيصر، نفى نابليون، وهكذا تسخر الروح بدهائها إرادات الأفراد لهدفها الأوحـد.

قد يعترض على ذلك بأن فى ذلك انتفاء للمسئولية الفردية مادام الأفراد مسخرين فى أفعالهم لخدمة أهداف الروح، ومن ثم يشير ذلك إشكالات أخلاقية ودينية، ولكن الأحكام الأخلاقية والدينية برانية عرضية لا تتعلق بصميم ما هو حادث فى التاريخ، وما هو حادث هو أفضل ما كان إذ لم يكن فى الإمكان أبدع مما كان، فإذا كان الله مالك العالم، فإن مجال ملكه الحق هو التاريخ وذلك هو حكمه فيه.

دور الدولة:

الدولة هى وحدة دراسة التاريخ، إنها الحرية فى صورتها الواقعية، إنها تمثل موضوع الروح، أو الفكرة الإلهية متجسدة على الأرض، كل نشاط بشرى وكل عمل فكرى إنما يتحقق من خلال الدولة وأنظمتها، ومن ثم فهى الصورة النهائية التى عندها تشكل موضوع التاريخ، ولكن الديالكتيك يكشف عن تناقض بين القول أن الدولة تمثل الحرية فى صورتها الواقعية وبين رأى

(١) المثال من ماركس ولكن ماركس يتفق فى هذه النقطة مع هيجل راجع: ج. بليخانوف وترجمة د. محمد مستجير: تطور النظرية الواحدة إلى التاريخ، ص ١٠٠.

الشائع أنه الدولة تخذ من حرية الفرد، أو أن الفرد ولد حراً، ثم تقيد الدولة حريته، ولكن هذا القول راجع إلى الالتباس اللازم عن تجريد الحرية عن مضمونها وهذفها، فالحرية ليست نظرية ولكنها تكتسب وتمارس من خلال مؤسسات فكرية وروحية وخلقية، إن تلك الحرية المشار إليها ليست حرية بالمفهوم العقلي لها ولكنها كحرية الوحوش - دوافع همجية لم تستأنس بعد - وحينما تقيد الدولة حرية الفرد فإنما تقيد غرائزه الوحشية، هذا التقييد جزء من الوسائل التي بها يحقق الوعي بالحرية ذاته، كذلك قد تميز الدساتير الحديثة في الدولة بين من يحكم ومن يحكم، ومن يأمر ومن يطيع، وتصور انحرافاً من بين بعض الحاكمين عن أهداف الدولة ذاتها، ذلك تناقض آخر في مفهوم الحرية، إذ تبدو الطاعة متناقضة مع الحرية، ولكن وجود الدولة سابق على قيام هذه الدساتير كما أن مهمة الدستور أن يعبر عن الحالة السياسية لشعب في صورتها العقلية، إنه حين يشار إلى الدولة أنها تعبر عن إرادة الكل فلا يعنى ذلك إرادة مجموع الأفراد، وإنما إرادة أعلى من الأفراد وخارجة عن نطاق مطالبهم، فليس للأفراد من سلطان على الدولة لأن هذه تنتمى إلى عالم الروح.

قيام الدولة أمر عقلي في ذاته ولذاته، من حيث أنها تعبر عن إرادة الروح وتموضعها أو تجسدها في صورة واقعية، وكما أنه ليس للعين من قيمة إذا اقتلعت من الجسم، كذلك ليس للفرد من قيمة خارج نطاق الدولة وإرادتها.

وتتركز الدولة في سلطة الملك أو الحاكم الذى له وضع مستقل عن مصالح الأفراد، إنه تتمثل في شخصه وفي ذاته إرادة الدولة، إنه يحمل رسالة العامل التاريخية ويعبر عن إرادة الروح، وحتى إن بدأ الملك أو الحاكم قاصداً لمصالحه الذاتية فإنه من خلال هذه المصالح تتحقق رسالة التاريخ، ومن ثم فإن

أعمال رجال التاريخ لها مبررها وفقاً لمبدأ باطنى فى مسار التاريخ، ولا تتعلق به الأحكام الزخلاقية، بل إن هناك أفراداً كانت فضائلهم من تواضع وحب الإنسانية غير متسقة مع مقتضيات مبدأ الروح فى الحقبة الزمنية التى نشأوا فيها، أولئك بدورهم يتجاهلهم التاريخ، كذلك حين يسجن الحاكم شخصاً لفكره المتحرر، فإنها الروح تثبت وجودها وذاتها، حيث أن الدولة هى الوجود الفعلى الذى يحقق الحياة الخلقية بمفهومها التاريخى، فلا مجال للأخلاق فى التاريخ لأنها نسبية وتعبير عن ذاتية، بينما منطق التاريخ فى الاتحاد بين الذاتية كما يعبر عنها فكرة الأمة وبين الموضوعية كما تتجسد فى الدولة، وذلك من أجل أن تبلغ الأمة مرحلة تتمثل فيها الصدارة على مسرح الأحداث التاريخية!

وإذا كانت الدولة تمثل الوحدة بين الذاتية والموضوعية، أى أنها تمثل نشاط الأفراد كما تعبر عن إرادة الروح، فإنها محور النشاط الفكرى من فلسفة وفن وعلم قانون وأخلاق، ويمثل الدين بين مظاهر النشاط الإنسانى أسماها وأكملها، حيث تسمو الروح على قيود الزمان، والدين يدعو إلى نبذ الأهواء والمصالح الشخصية ومن ثم فهو دعوة إلى تجاوز نطاق الفردية والذاتية، كما أن تصور شعب لفكرة الألوهية يشكل روح هذا الشعب وشخصيته، ومن ثم كان الدين أقرب صور النشاط تحقيقاً لأهداف الدولة، وإن كانت الدولة بمفهومها العقلى تقوم على أساس الدين لأن المتدينين أكثر استعداداً للانقياد وأداء الواجب نحو الدولة فإن مبدأ قيام الدولة سابق على الدين لأنها التجلى النهائى للطبيعة الإلهية⁽¹⁾.

وإذا كان الدين يستند إلى العاطفة فإن الصورة الثانية لوحدة الذاتية والموضوعية للروح الإنسانى تتجلى فى الفن، وظيفته أن يجعل ما هو إلهى

(1) Monroe Beradley: The European Philosophers, pp. 580-584.

شيئا محسوسا، ويستند الفنان في ذلك إلى الحدس والتخيل ومن ثم فإن الفن يعبر عن جانب الصورة لا المضمون للعقيدة، ولا تعبر الحقيقة عن ذاتها بالعاطفة فحسب كما هو في الدين أو بالتخيل فقط كما هو في الفن، وإنما بالتفكير كما هو الحال في الفلسفة والعلم، أما الأخلاق فتتمثل في انقياد الفرد لروح الكل المتجسدة في الدولة.

مسار التاريخ العالمي:

يشار عادة إلى أن مسار التاريخ يكشف عن التقدم سواء في المظاهر المادية والتكنولوجية أو الفكرية العلمية، ولكن التقدم في ضوء التفسير الميتافيزيقي لمجرى التاريخ يفيد مفهوماً آخر للتقدم يخضع للاعتبارات الآتية:

- ١ - إنه يكشف عن تقدم الروح نحو تحقيق كمالها، إنه بعد كسر نطاق الطبيعة البحتة تهدف الروح إلى تحقيق حريتها خلال مسار التاريخ وذلك بمحاولتها البلوغ إلى مرتبة الوعي الكامل بذاتها.
- ٢ - يتم هذا التقدم نحو وعي الروح بذاتها تدريجياً ومنطق الجدول (أو الديالكتيك) هو وحده الذى يكشف النقاب عن هذا المسار التدريجى.
- ٣ - لا يفيد هذا التقدم انتقالاً من النقص إلى الكمال ذلك أنه وفقاً لمنطق الجدول القائم على التناقض فإن النقص يحوى فى طياته معنى الكمال، ومن ثم فإن مسار التاريخ يتخذ مظهراً أقرب إلى الانتقال من القوة إلى الفعل، إذ نقطة البدء صورة مبهمة قاصرة محدودة للحرية ونقطة الوصول ما تهدف إليه الروح من تحقيق مرحلة الوعي الكامل بحريتها فى صورتها العالمية.

لقد كان للإنسان وجود سابق على بداية وعي الروح بذاتها ولكنها

كانت مجرد وجود بالقوة، ومن ثم فمرحلة ما قبل التاريخ سواء حددتها الأديان السماوية ببدء آدم على الأرض أو حددتها الدراسات الاجتماعية بالأسرة فتطورها إلى العشيرة ثم القبيلة كل هذه مراحل خارجة عن نطاق البحث حيث لم يكن للمجتمع كيان سياسى يمنحه تجسيدا حيا للروح، بل قد يكون المجتمع عريضا في ثقافته خصبا في تراثه أو قد يكون قد مر بأحداث هامة من حروب أو غزوات أو هجرات، ولكن إن لم تكن لمظاهر الثقافة أو للأحداث ركيزة تستد إليها أو محور تجتمع حوله فإنها لا تدخل التاريخ، أما حينما تتجسد هذه الأحداث في دولة فإن الروح تكون قد دخلت مرحلة وعيها ورأت صورتها منعكسة في مرآتها. لأن الدولة كيان ثابت تلحق به جميع مظاهر النشاط البشرى من تشريع وقانون ودين وفن وعلم وآدب وفلسفة (١).

وإذا كانت الروح تتقدم تدريجيا نحو مرحلة وعيها بذاتها خلال مسار التاريخ فإنها تجتاز ذلك على مراحل تشكل كل مرحلة مبدأ محددًا يتخذ طابع عبقرية قومية، إذ تتجلى روح الأمة أو شخصيتها في ثقافتها وأنظمتها.

لا يقال أن الفلسفة أو الشعر أو غيرهما كائن في كل أمة أو أنه يمكن إيجاد أوجه شبه بين مظاهر الثقافة في مختلف الأمم، بين فكرة التاو (الواحد) لدى الصينيين وبين أحادية بارميندس من اليونان ثم بين وحدة الوجود لدى سبينوزا من المحدثين، ذلك أنه مع ذلك يبقى فارق جوهرى هو أن الحرية تتخذ تجليات متباينة بالنسبة لكل أمة.

التاريخ تطور الروح في الزمان كما أن الطبيعة تطور الفكرة في المكان، وأن نظرة عابرة على التاريخ العالمى تطلعننا على وجود تغير وعن ألوان من الثقافات

(1) Harold Höffding: A History of Modern Philosophy.

والحضارات والدول والأفراد، والتغير يعنى وجود انحلال تنبثق عنه نهضة كما يخرج الحى من الميت، ولكن الروح حين تعبر عن ذاتها بهذه التجليات إنما تمر بفترة معاناة تستهلك فيه ذاتها لتجدد حياتها وتستكمل نضجها، ولكن كيف تنبثق النهضة من الانحلال فى دولة ما ؟ إنه إذا ما بلغ شعب ما مرتبة أداء دوره فى التاريخ عبر عن شخصيته القوة وتصدر مسرح التاريخ العالمى، ويتم ذلك حين تتحد الذاتية والموضوعية فى روحه اتحاداً تاماً، فلا هوة بين الفكر والعمل، بل يتلاشى التناقض بين الإمكانات التى تعبر عن الوجود بالقوة وبين الواقع الموضوعى المعبر عن الوجود بالفعل، حيثذ يكون المبدأ العالمى للروح قد منحه إمكانه من الوعى بالحرية، ولكن روح الأمة كحياة الفرد حين يجتاز مرحلة النضج إلى الشيخوخة فذلك يعنى أنه اجتاز مرحلة إمكانياته فتصبح أفعاله عادات أى تصبح آلية، إذ العادة فعل ليس له معارض ومن ثم فإن الديمومة فى العادة آلية شكلية، كذلكتفنى الأمة حينما يصبح نشاطها الواعى آلية، ولكن فى فناء أمة، ميلاد شعب جديد إذ تنبثق الروح التى تجلت فى الأولى فى مجلس جديد، وذلك حينما يكون شعب آخر قد وصل إلى مرحلة التحقق الذاتى وتهيئاً ليتصدر مسرح الأحداث، مبدأ التطور التاريخى إذن عبقرية أمة، وفى كل مرحلة توجد أمة يقع على عاتقها مسئولية تحمل رسالة العالم، هكذا يتم ارتقاء الروح من صورتها المحدودة للحرية ممثلة فى شعوب الشرق القديم حيث الحرية للفرد الواحد إلى أن تبلغ الحرية مرحلة وعيها الكامل، وقد بلغت لدى الشعب الجرمانى حيث الكل حر.

ومع أن التاريخ يدرس الماضى إلا أن البحث الفلسفى يركز الاهتمام بالحاضر ومن ثم فإن الروح فى اجتيازها لهذه المراحل عبر تاريخ الأمم الماضية لا تتعلق بالماضى لأنها خالدة، إنه لا ماضى لها ولا مستقبل، أما أنه لا ماضى لها

فذلك لأن الصورة الحاضرة للروح قد استوعبت كل خصائص الماضى وأما أنه لا مستقبل لها فذلك لأنه لا مستقبل فى التاريخ (*).

هذا هو تاريخ العالم بصورة المتغيرة كما تقدم حولياته التى تحتل مراحل تطور الروح، هذه هى الربوبية الحققة، تبرير فعل الروح - أو بالأحرى الله - فى التاريخ، أن هذه الفلسفة التى تعبر عن بصيرة نافذة فى أعماق مجراه هى وحدها التى تفسر مسار الريح فى التاريخ العالى، هذا هو ما حدث فى التاريخ وما هو حادث اليوم ليس فحسب لا يمكن تفسيره بدون الله بل إنه فى جوهره يشكل صميم فعل الله.

تعقيب:

هذه نظرية بلغت الذروة فى التجريد - مع حملة هيجل وعقلى التجريد - إلى حد لم يصبح للمادة التاريخية فيها إلا أضال مكان وأضيق مجال، وهو يبرر ذلك بالسمو بالمضمون التجريبي إلى مرتبة الحقيقة الصورية ومن ثم السمو بالإمكان إلى مرتبة الضرورة ولكن ذلك قد جعل النظرية مفتقرة تماماً إلى المادة التجريبية وإلى الحقيقة الموضوعية سواء فى أحكامه على الشعوب أو فى تصوره لمسار التاريخ، إذ تجاهل حضارات بأكملها أو بخش من دورها مجرد أفكار مسبقة، ليس غريباً إذن أن يرفض أحكامه التاريخية المؤرخون والفلاسفة وذلك لخلوها من كل مضمون.

من هذه النظرة البعيدة عن الموضوعية اعتباره أوروبا سواء اليونان والرومان قديماً وألمانيا دون سائر دول أوروبا فضلاً عن العالم محور التاريخ، هكذا تجاهل

(*) منطق النظرية أن ليس هناك تاريخ بعد أن بلغت الحرية مرحلة الوعى الكامل فى الدولة الألمانية ومع ذلك يتبأ هيجل أن أمريكا هى أرض المستقبل.

معظم الحضارات فى بساطة، الأمر الذى يضعف قيمة نتائجه منهجيا وفلسفيا. كما أن تعالیه على المادة التاريخية قد نقص من قيمة أحكامه تاريخيا وموضوعيا.

ثم إنه قد جعل التاريخ يقف عند الحاضر، وهذا مقبول من المؤرخين، ولكنه لدى فلاسفة التاريخ مرفوض إذ يصبح نسق مذهبه مغلقاً كأن التاريخ قد توقف مساره عند الدولة الألمانية لن يرحها أو يتعدها إلى غيرها.

وأن فلسفة تنهى التاريخ عند الحاضر لهى أشبه بوهم من يتصور قرب نهاية الانسان على الأرض لجرزد أن فلاسفة الغرب قد قسموا التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث.

ثم هو قد تصور التقدم بمنطق ميتافيزيقى غريب إذ جرد التقدم من كل مضمون، فلا هو تقدم مادی يتمثل فى السيطرة على الطبيعة والارتفاع بمستوى المعيشة، وتحسين أساليب التكنولوجيا ولا هو ارتقاء فكرى روحى يتبلور فى الإبداع الفكرى والتسامى الدينى والخلقى.

وتقوم فلسفة هيجل التاريخية على أصول ميكافيلية - بعد أن جعل التعبير ميتافيزيقيا - فنظريته لا تعباً بالأخلاق ولا يؤس الشعوب، ولقد أصبحت نظريته التاريخية جزءاً من أيديولوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصبا وبربرية، إنه النظام النازى.

التفسير الاقتصادي لدى كارل ماركس^(١) وفردريك انجلز

الديالكتيك الهيجلي:

في الحديث عن الماركسية جانبان: الأول يتصل بالاشتراكية العلمية
والثانية يتصل بتفسير تطور التاريخ على أسس اقتصادية، هذا الفصل يتعلق

(١) كارل ماركس Karl Marx ١٨١٨-١٨٨٢ ولد في تريفز ودرس القانون في بون والفلسفة في
برلين حيث كانت الهيجلية سائدة فارتبط بالجنح اليساري لها ممثلا في فيورباخ وقد تقدم
برسالة الدكتوراه عام ١٨٤١ عن ديمقراطيس وأبيقور.

* اشتغل محرراً في جريدة «رجال الأعمال الليبراليين» في كولونيا فأغلقت عام ١٨٤٣ لميوله
المتطرفة فصمم على مقاومة الديكتاتورية في بروسيا من باريس فسافر إليها عام ١٨٤٣ لدراسة
الاشتراكية وهناك تعرف على فردريك انجلز حيث تعرف منه على أحوال الاقتصاد الإنجليزي.
* طرد من فرنسا عام ١٨٤٥ إلى بروكسل حيث تعمق في دراسة الاقتصاد واتصل بالحركات
العالمية.

* طلبت منه إحدى لجان الاتحادات العمالية نشره عن مبادئ العمال فأصدر هو وإنجلز عام
١٨٤٨ «البيان الشيوعي» وفيه تحليل الرأسمالية ونقد الاشتراكية الزائفة وتفسير التاريخ وتبشير
بالاشتراكية العالمية ودعوة العمال إلى الثورة.

* طرد من بروكسل عام ١٨٤٨ بعد أن شارك في الثورات الفرنسية والألمانية عام ١٨٤٨ فرحل
إلى باريس ثم إلى كولونيا واستقر به القام في لندن عام ١٨٤٩.

* لم يكن له مصدر ثابت للعيش إلا إعانات من صديقه إنجلز فضلاً عن دخل كتبه وأهمها :
مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ١٨٥٩ - يؤس الفلسفة - نظرية فائض القيمة - نداء إلى
الطبقة العاملة في أوروبا ١٨٦٠ ثم أهم كتبه علياً لإطلاق «رأس المال» في ٣ مجلدات ، نشر
الأول ١٨٦٧.

* ترأس الاتحاد الدولي للعمال ١٨٧٢ وكان قد تأسس عام ١٨٦٤ وقد أسس تلاميذه
الاشتراكية الدولية الثانية ١٨٨٩.

(٢) فريدريك إنجلز Fredrick Engels ١٨٢٠-١٨٩٥ كان والده مدير مصنع نسيج في إنجلترا وقد
اشتغل كاتباً ومديراً.

=

بالبجانب الثانى وإن كان الجانب الأول أكثر أهمية فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع.

فى التفسير الاقتصاد للتاريخ بدوره جانبان: الأول يتصل بالمنهج والثانى يتصل بالمذهب، أما المنهج فهو الديالكتيك الهيجلى وأما المذهب فهو المادية وإن اختلفت فى مفهومها عن سائر المذاهب المادية فى الفلسفة.

ومع أنه يتعذر فصل المنهج عن المذهب سواء لدى هيجل أو لدى ماركس فإن ذلك أمر ضرورى لأن هذا ما فعله ماركس وإنجلترا، لقد خلعا الغلاف المثالى لمذهب هيجل وطرحاه بل وانتقدها، لقد اعتبرا جدل هيجل واقعا على رأسه بدلا من قدميه بسبب هذه النزعة المثالية فقاما بانتزاع الديالكتيك الهيجلى وألبساه ثوبا آخر ماديا ثم طبقاه على الظواهر الإنسانية والطبيعية معا، ومع ذلك فهما لم ينقصا من شأن هيجل ومنهجه: يقول إنجلترا عن جدل هيجل أنه عمل لم يضطلع به أحد منذ أرسطو سوى هيجل، أنه أعظم ما أنجزته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، يقول لينين: إن العالم بأسره يفتق لإيقاع هذا الجدل الذى لا يفلت من قبضته القوية شئ لا فى العالم المادى ولا فى العالم الروحى، إنه ليس الشوفان وحده هو الذى ينبت وفقا لإيقاع المنهج

* له مواهب متعددة فهو رجل أعمال ومراسل عسكري ومؤلف.

* ارتبط بماركس إلى حد أن الماركسية هى أفكار ماركس كما عرفها إنجلترا وقد اشترك معه فى عدة مؤلفات كما كان المقصر المعترف به للماركسية فى بداية نشأة الحركة العمالية الدولية.

* أهم كتابه: ضد دبرج ١٨٧٨، الاشتراكية: يوتوبية وعلمية ١٨٩٢ - جدل الطبيعة وقد نشر ١٩٢٥ بعد وفاته والكتاب تطبيق لقوانين الجدل على الطبيعة.

المؤلفات المشتركة بينهما: «الأسرة المقدسة»، «الأيندولوجية الألمانية»، «البيان الشيوعي».

الهيغلى بل إن الاشتراكيين الديمقراطيين الروس أنفسهم لا يقتتلون إلا تبعاً لهذا المنهج نفسه^(١).

خلاصة القول أن الماركسية وإن عارضت هيغل فى المذهب فإنها تتبنى منهجه وتعدده الصورة الوحيدة للمنهج اللازم، وإن كان ولا شك تعارض المذهبين لابد أن يؤدى إلى اختلاف المقدمات والنتائج معاً، ومع ذلك فإن الجهد لا يقتضى أكثر من إعادة المنهج إلى وضعه السليم - مادام قد اعتبره ماركس وإنجلز مقلوباً - وذلك باكتشاف لبه العقلى المختفى داخل صدفه غيبية.

حقيقة أن هيغل لم يكن يتصور إمكان سلخ منهجه عن مذهبه، لأن المنهج المنهج لا يتفصل عن موضوعه، ولأن مضمون الجدل هو الذى يحرك الجدل ذاه على حد تعبيره ، ولكن لا شك أن انبثاق الماركسية عن الهيغلية مع ما بينهما من تباين إنما كان تطبيقاً لقانون التناقض على الفلسفة الهيغلية برمتها وهذا ما لم يكن يتصوره هيغل.

ولكن لماذا تبنى ماركس وإنجلز الجدل الهيغلى، ذلك لأنهما وجدا فى المناهج الأخرى والصور المخالفة للمنطق والجدل أنساقاً وحيدة الجانب غير صالحة لمسايرة مجرى التطور الواقعى سواء فى الطبيعة أو المجتمع، بينما الجدل الهيغلى هو الصورة الوحيدة للتفكير القادرة على استيعاب الظواهر جميعاً إنسانية وطبيعية فى علاقاتها بعضها ببعض وعلى الانسياب فيها أثناء الحركة

(١) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلى عند هيغل ، ص ٣٢٥ نقلاً عن :

Fundamentals of Marxism, Leninism, p. 59.

والتغير، أما المناهج الأخرى فتشترك فى غيب هو افتراضها سكون الظواهر، فالحركة الدائبة الدائمة للظواهر وتفاعل بعضها فى بعض إنما يلزمها تبنى الديالكتيك الهيجلى حيث تكون الظواهر «هنا - الآن» ثم «هناك - بعدئذ» أى أن تكون ولا تكون دون أن ينطوى ذلك على التناقض الصورى الأرسطى وإنما التناقض الموضوعى الكامن فى طبيعة حركة الظواهر ذاتها .

أما القوانين الأساسية التى التى تشكل المنهج الماركسى فى تفسير التاريخ فهى:

القانون الأول: التفسير من الكم إلى الكيف:

إن التغير الحادث فى جميع الظواهر الطبيعية والإنسانية هو التغير من الكم إلى الكيف، ويتم ذلك التغير طفرة إذ لا يعرف حد فاصل فى تدرج التغيرات الكمية عندما يستحيل الكيف إلى كيف آخر، فانتقال الماء إلى ثلج أو إلى بخار بانخفاض أو ارتفاع تدريجى فى درجة الحرارة إنما يتم طفرة دون تدرج فى عملية التحول، فالتغير التدريجى فى الكمية لا يصاحبه تغير تدريجى فى الكيف، كذلك تحول مادة كيميائية إلى أخرى ذات خصائص متباينة فى عملية التفاعل الكيميائى، ونفس الشيء فى انصهار المعادن وفى تحول الحركة إلى حرارة أو الحرارة إلى حركة، فهناك دائماً طفرة فى التحول من كيف إلى آخر.

إن هذا التحول المفاجئ ليس فى عالم الطبيعة فحسب ولكنه كذلك فى عالم الإنسان، بل إن ظهور الإنسان نفسه طفرة، أى أن هناك تحولا جذرياً

كيفية فى تطور الائتلات الحية الذى يبدو من الناحية الكمية تدريجياً، ولقد سبق أن أشار أرسطو إلى أن تغيراً تدريجياً طفيفاً تستحيل عنده الفضيلة إلى رذيلة، ولقد أشار نابليون إلى أن اثنين من الممالك يغلبان ثلاث من الفرنسيين ولكن ألفاً من الفرنسيين يهزمون ألفاً وخمسمائة من الممالك، إن هذا التغير المفاجئ أو الطفرة فى تطور المجتمع هو ما نسميه باسم «الثورة» فهو من ناحية حصيلة تغير كمى تدريجى ولكنها من ناحية أخرى تغير كیفى مفاجئ نحو الوضع الجديد حيث تختفى الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية القديمة لتبرز فجأة أوضاع جديدة.

وانطبق هذا القانون على عالم الطبيعة وعلى عالم الإنسان لا يعنى رد الظواهر الاجتماعية خلال عملية التطور التاريخى إلى ما هو فيزيقى ولكن قانون الطفرة سمة عامة فى جميع مظاهر الكون : الطبيعة والإنسان^(١).

ولقد سبق أن أشار هيجل إلى هذا القانون فيما أسماه معدل الكمية النوعية أى أن التغيرات الكمية إذا ما بلغت حداً معيناً استحالت إلى تغيرات كيفية.

القانون الثانى : تداخل الأضداد وصراعها :

ليس العالم جزئيات منعزلة قائمة بذاتها، ولكن كل ظاهرة تشكل وحدة عضوية يكمن التناقض فيها إذ هى لا تتغير بسبب علل خارجة عنها بل يكمن التناقض والصراع فى أعماقها وذلك هو سر التطور، فالتناقض هو القوة المحركة للتاريخ الطبيعى والإنسانى معاً، وإنكار ذلك يعنى افتراض سكون الكائنات وموتها، بل أن الحركة الآلية البسيطة لا تتم إلا بوجود الأضداد: فعل

(1) Ency. of philosophy Vol. II p. 389 «Dialectical Materialism» by Lord Acton.

ورد فعل، جذب ودفع، قوة طرد مركزية وقوة جذب مركزية، بل حتى داخل الذرة : نواة موجبة والكثرون سالبة، وما يصدق على عالم الطبيعة هو أشد وضوحاً في الحياة العضوية، فهضم الغذاء وتمثله معناه أن شيئاً هو كذا فأصبح غير كذا، بل إن هناك جوانب متناقضة في العلوم العقلية كالرياضيات والمنطق فالمنحنيات المتناهية في الصغر تنطبق على المستقيمات والجذر التربيعي لكمية سالبة يشتمل على تناقض لأنه كمية لا معقولة، ويستخدم المستدل في المنطق التحليل والتركيب معاً وهما عمليتان متضادتان.

وليست هذه العمليات المتضادة منعزلة بعضها عن بعض ولكنها متداخلة متفاعلة ويتعذر العزل بينهما إلا في التصور الذهني فقط إذ من المستحيل في عالم الواقع الحصول على طرف دون وجود الطرف الآخر، ذلك أن طرفي التناقض يستمد كل منهما وجوده من الآخر، وصراع الجانبين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور، وأن المتناقضين يتعايشان في حقيقة واحدة. كالحياة والموت. والملوك والفلاحين، والبرجوزايين والبروليتاريا، والاستعماريين والمستعمرين، كلا الجانبين المتناقضين يميلان في ظروف معينة إلى الانتقال إلى الجانب الآخر، فالبروليتاريا الثائرة تصبح حاكمة بعد أن كانت محكومة، وينقلب الملوك إلى مستأجرين لا أرض لهم بينما يصبح المستأجرون صغار الملوك⁽¹⁾.

هذا القانون في إطاره الصوري هو فكرة صراع الأضداد لدى هيجل ويصفه بأنه الروح التي تبث الحياة في العالمين المادي والروحي على السواء، صراع باطني داخلي هو مصدر الحركة والحياة والتطور.

(1) Ibid, p. 390.

القانون الثالث: قانون نفى النفى:

يشتمل سير التطور فى عالمى الطبيعة والإنسان على سلسلة من نفى النفى، كل مرحلة تنفى سابقتها ثم مرحلة ثالثة تنفيها وهكذا، وليس النفى فناء وإنما هو هدم وبناء، تخريب وتجديد، بالموت والتخريب ينبثق ما هو أفضل وأكثر تنوعاً، حبة الشوفان حين تنمو ويظهر ساقها تتلاشى وتندثر لتظهر حبات كثيرة لا حبة واحدة هذا فى عالم النبات وهكذا فى سائر المجالات لا يتم التطور إلا بتخريب مستمر وتجديد دائم بل كذلك الأمر فى الرياضة فإن سلب (١) هو (١-) فإذا نفينا هذا النفى أى (١- × ١-) كان الناتج مضاعفة (٢) أى العدد الأسمى الموجب ولكن بعد أن تضاعف أى فى درجة أعلى، كذلك التاريخ الاقتصادى: بدأت الحضارة بالملكية العامة، التى كانت شائعة فى العصور البدائية ولكنها أصبحت فى مرحلة التطور الزراعى.

على أن ذلك لا يعنى أن لا أثر للعوامل الأخرى، ذلك أن العامل الاقتصادى يتفاعل معها وليست هى مجرد منفصلة قابلة ولكنها بدورها تلعب دورها، فلقد أشار إنجلز إلى أن التنظيم الاجتماعى تحدده إلى جانب العامل الاقتصادى التصورات الفلسفية والقانونية والدينية، إنه إذا كان للحياة الاقتصادية دورها الرئيسى فلا يعنى ذلك أنها العامل الوحيد لأن التفاعل قائم بينها وبين العوامل الأخرى، فلم قصد ماركس وإنجلز تفسير التاريخ فى ضوء مصطلحات الاقتصاد وحده ولكن الاعتبارات الاجتماعية هى الأساسية فى تقدم الإنسان وإن كان العامل الاقتصادى هو الرئيسى بينها.

ولقد نبه ماركس وإنجلز إلى عدم إغفال العوامل الأخرى، ولكن حين يقدر لنظرية ما الانتشار والتطبيق فإن الأتباع عادة يبالغون فى الجانب البارز من

النظرية ويخسون أهمية الجوانب الأخرى، يقول إنجلز : إنه غالباً ما يساء فهم ماركس، وأنه لا هو ولا ماركس قد ادعى الصحة المطلقة للاعتبارات الاقتصادية إلى حد استبعاد سائر العوامل^(١).

وإذا كان التفاعل متبادلاً بين القوى المادية وسائر القوى مع اعتبار الأولى المقدمة والحركة فإنه لتتبع تطور الأنظمة في مجرى التاريخ لابد من التعرف على ما يأتى :

- ١ - قوى الإنتاج من أدوات ومهارات تكنولوجية.
- ٢ - علاقات الإنتاج التى تربط المنتجين بعضهم ببعض والتى يشكل التركيب الاقتصادى للمجتمع.
- ٣ - الأنظمة السياسية والقانونية للمجتمع.
- ٤ - الأفكار والعادات والمثل العليا والأنظمة التى تبرزها أو الزسلوب الذى بمقتضاه يفكر الأفكار وهو ما يشار إليه عادة تحت اسم الأيديولوجية، ويشمل الدين واللاهوت والفلسفة النظرية والمتيافيزيقيا والأخلاق والسياسة والفن.

التفسير المادى:

إن غاية التفسير الماركسى للتاريخ ليست هى تحليل الماضى بقدر ما تهدف إلى فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل، إن هدف ماركس هو بيان تناقض النظام الرأسمالى السائد فى عصره ومن ثم تافته وحتمية انهياره ثم التبشير بالشيوعية أو المجتمع اللا طبقى، فليست النظرية دراسة موضوعية للأنظمة الاجتماعية فى تطورها خلال عصور التاريخ من أجل التعرف على أسباب قيام

(1) E. Seligman < The Economic Interpretation of History, pp. 62-63.

هذه الأنظمة وعوامل انحلالها، وإنما تدور حول تحليل الرأسمالية فى الحاضر والتنبؤ بالشوعية فى المستقبل وفى ضوء هذين نفسير الماضى منذ أقدم عصوره بل نفسير المجتمعات البدائية وأصل الأسرة ونشأة الملكية.

تتميز المجتمعات البدائية بشيوع الملكية بين جميع أفراد العشيرة، ولما كانت القوة موزعة بين أفراد العشيرة ومن ثم كانت الملكية مشاعة فإنه لم يكن هناك نظام سياسى واضح المعالم.

ولكن هذا المجتمع لم يصبح ملائماً لاحتياجات أفرادها ومن ثم أصابه التصدع إذ انفصلت القبائل الرعوية عن المشتغلين بالحرف الأخرى الأمر الذى أدى إلى حدوث تغير اجتماعى داخل القبيلة، وبعد أن كانت الملكية مشتركة والتوزيع مشاعاً انبثق نتيجة تقسيم العمل نظام المقايضة - مبادلة الماشية بسلع أخرى - ذلك أنه حين تخصص فرد فى إنتاج سلعة لا يحتاج إليها فإن الوضع الطبيعى أن يلجأ إلى المقايضة وهذه تتضمن أن السلعة التى أنتجتها تعد ملكاً خاصاً له وهكذا انبثق نظام المقايضة عن تقسيم العمل وهذا بدوره أدى إلى نظام الملكية الخاصة بدلاً من الملكية العامة.

ولكن ما الذى أدى إلى تبدل فى تقسيم العمل ليصبح أكثر تعقيداً وبالتالي يؤدي إلى تلك التغيرات فى النظام الاجتماعى للقبيلة؟ إنه اكتشاف الحديد والبرونز وما صاحب ذلك من إنتاج سلع أصبحت ملكاً خاصاً لمنتجها يبيعها ويبادل بها، إنه بهذا الاكتشاف أصبح الإنسان صانعاً وهذا هو أهم ما يتميز به عن الحيوان، لقد أصبح الإنسان قادراً على أن ينتج وأن يطور وسائل معيشته ولما كان الحيوان لا يتطور فى أسباب حياته وإنتاجه فخلايا النحل التى تعمل الآن كما كانت منذ آلاف السنين فإن كون الإنسان صانعاً هو مفتاح

فهم تاريخ المجتمع الإنساني وتمايزه عن التاريخ الطبيعي للحيوان، فالإنسان صانع الآلة هو أهم ما يشكل ماهيته، ولكن لماذا اختار ماركس تعريف «صانع الآلة» ليحدد به ماهية الإنسان؟

١ - لقد كان ماركس متأثراً بتصنيف عصور ما قبل التاريخ من العصر الحجري إلى البرونزي ثم الحديدي حيث اكتشف الآلة هو الذى حدد تطور المجتمع البشرى خلال كل عصر من هذه العصور.

٢ - إن اهتمام ماركس الرئيسى موجه نحو مرحلة الرأسمالية، ولقد لعبت التكنولوجيا دوراً بارزاً فى تحديد العلاقات الاجتماعية وفى التغيير الاجتماعى بوجه عام، بل وانعكس ذلك على مظاهر الفكر الإنسانى.

ويتزايد الملكية الخاصة نجد الخطوة الرئيسية الثانية فى تقسيم العمل وفى التغيير الاجتماعى، وقد صاحب ذلك نشأة الزراعة التى مكنت للملكية الخاصة فى جانب ورقى الأرض فى جانب آخر، ومن ثم نشأة النظام الطبقي وعبودية الأرض، ولقد أدت الملكية الزراعية إلى تقسيم أكثر تعقيداً للعمل وإلى زيادة فى التخصص فكان أن انفصلت الصناعة اليدوية ومن ثم أصبح التبادل على نطاق واسع، وقد انعكس ذلك على الأسرة فإن الاستقرار الراجع إلى حرية الزراعة فضلاً عن الملكية الخاصة فيها جعل السيادة الاقتصادية للرجل ومن ثم أصبح المجتمع أبوياً بدلاً من الانتساب إلى الأم.

إن التوسع فى ملكية الأرض أوجد مجتمعاتاً اقتصادياً يصبح فيه الإقطاعيون هم الطبقة الحاكمة وهم لا يتحكمون فى رقيق الأرض فحسب بل فى التجار الذى ترتبط مصالحهم بهم، ومصالح هذه الطبقات الثلاثة، الإقطاعيون والتجار والرقيق متباينة، ولك ن الإقطاعيين استناداً إلى زيادة الملكية الخاصة قادرون على

حسم الصراع لصالحهم وانعكس ذلك على الحركات السياسية إذ أصبحت تمثل صراع الطبقات فى المجتمع الإقطاعى، وانعكس ذلك على الفن والعلم القديم. ففى مجال الفلسفة (*) مثلاً سادت أفكار احتقار العمل اليدوى أو العمل بأجر وسمو التفكير النظرى الذى كان يمثلته أرستقراطيون، وقد دافع أرسطو عن الرق واعتبر العبيد آلات حية.

ولم يصبح تخكم الإقطاعيين ممثلاً فى الإمارات السياسية فحسب بل انعكس على الناحية العسكرية فأصبح لكل إقطاعى جيشه الخاص لحماية إمارته أو مصالحه الاقتصادية.

يستند النظام الإقطاعى أساساً إلى الزراعة ولكن أهميته الاقتصادية بدأت تنتقل إلى المدن حيث الثراء عن طريق التجارة وحيث تنظيم الانتاج فى الورش. وقد جذب ذلك جماهير من الريف. وهكذا كان نمو المدن فى اتجاه معارض للتنظيم الإقطاعى القائم على أرستقراطية الحسب والنسب من جهة والعبودية بالوراثة من جهة أخرى.

كانت العلاقات الانتاجية فى المجتمع الإقطاعى قائمة على أن يمد الأتباع الإقطاعيين بما يلزمهم من خدمات، فالطبقة المسيطرة تنفق ولا تنتج، ومن ثم فإن الطبقات المنتجة من تجار ورقيق ينتجون شتى السلع والخدمات التى يحتاج إليها هؤلاء، وهذا هو التناقض الداخلى فى نظام الإقطاع: الطبقة غير

(*) فسر أرباع ماركس ظهور الفلسفة فى اليونان تفسيراً اقتصادياً فنظام الرق هو الذى مكن الفلاسفة من الظهور بطابع البحث النظرى الميتافيزيقى المجرد فى أصل الوجود لأنه منح الأرستقراطيين اليونانيين فراغاً عن الانشغال بتلبية احتياجاتهم المادية. راجع بنجامين فريجتون: العلم اليونانى، جورج تومسون: دراسات فى المجتمع اليونانى القديم.

المنتجة تخكم والطبقة المنتجة تستعبد، ولكن بزيادة رأس المال التجارى ونمو المدن اثبتت نظام اجتماعى جديد ذو علاقات مختلفة، لقد أصبحت هناك أنماط من الانتاج تقتضى إلغاء العادات والقوانين القديمة واستبدال نظام النقد المعدنى بنظام المقايضة، لقد أصبحت الأنظمة الإقطاعية تشكل عقبة فى سبيل تطور وسائل الانتاج، وكان لابد من صراع بين البرجوازيين - القوة الإنتاجية الصاعدة - وبين الإقطاعيين أصحاب النفوذ القديم وقد وصل أولئك إلى السلطة بثورات بلغت ذروتها فى الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ .

وهكذا بعد أن كان البرجوازيون مجرد طبقة تقدمية بالنسبة للإقطاعيين أصبحوا يشكلون طبقة حاكمة، بينما اعتبر معارضوهم من الإقطاعيين طبقة رجعية غير قادرة على التأثير فى المجتمع، لأن قوى انتاج البرجوازيين فاقت الإقطاعيين، وهكذا أصبحت الثورات السياسية وسيلة الطبقات الانتاجية الصاعدة لاعتلاء السلطة والتحكم فى القوى والعلاقات الانتاجية بل وسن القوانين التى تمكن للرأسمالية وتبرر وجودها أيديولوجيا : الفلسفة الليبرالية وأخلاق المنفعة لدى آدم سميث وبنثام وغيرهما.

ولقد أصبح للتكنولوجيا دور ظاهر فى تكييف وسائل الانتاج وبالتالى تغير القوى الانتاجية فى المجتمع، فالفرق بين النظام الاقتطاعى والنظام الرأسمالى هو الفرق بين طاحونة تدار بالهواء وأخرى تدار بالقوة البخارية، وإذا كانت التكنولوجيا الحديثة نتاج العلم فهى بدورها لها أثرها على العلم، ذلك أن الرأسماليين يرغبون فى تزويد الأسواق العالمية بانتاج على نطاق واسع ومن ثم أصبحت الكفاءة التكنولوجية قوة انتاجية. وكان لابد من تطوير مستمر وتحسين متصل فى أساليب التكنولوجيا الأمر الذى شكل ضغطاً على العلم من أجل

تعديل نظرياته لتلائم المقتضيات الاقتصادية. المتطورة، ولم يصبح للتكنولوجيا أثرها على العلم فحسب بل تعدى ذلك إلى التشريع والفن والفلسفة وسائر مظاهر الفكر وهكذا حين غير البرجوازيون نظام الورش بالمصانع الحديثة فإنهم بتغييرهم وسائل الانتاج غيروا معه شخصية المجتمع بأسرها، وهكذا شكل رأس المال النقدي قوة أشد تركيزاً من حيث التأثير لم يتم من قبل لرأس المال الزراعي أو رأس مال القطيع^(١).

ولكن النظام الرأسمالي كنظام اجتماعي لا يخدم الفرد كإنسان ولا يجعل القوى المادية الخارجية في خدمة الإنسان، ذلك أن القيمة الحققة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة، ولكن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزئياً من قيمة عمله، وفائض القيمة بعد هو الذي يشكل ربح صاحب العمل، ويتكدس هذا الربح باستمرار فيشكل رأس المال الذي تجمع نتيجة سرقة متصلة وافتئات على العمل والعامل، لأن صاحب العمل لا يدفع للعامل أجره المستحق في مقابل قوة عمله، بل ما يكاد يكفي ربحه لاستمرار عملية الانتاج بل أقل وفقاً لقانون العرض والطلب، فضلاً عن أن النظام الرأسمالي الذي يقوم أساساً على المنافسة الحرة يخلق صراعاً بين المنتجين ينتهي بإفلاس صغارهم وتشكيل اتحادات في ملكية المصانع بين أقويائهم، ومن ثم تنتهي المنافسة الحرة إلى الاحتكار ويصبح مآل صغار المنتجين أن يصبحوا جزءاً من البروليتاريا فيزداد الصراع حدة بين الرأسماليين والعمال.

(١) إلى هالفن وترجمة الدكتور جمال الأناسي تاريخ الاشتراكية الأوروبية، نشر وزارة الثقافة والإرشاد بسوريا، ص ١٣٦-١٥٧.

لقد أصبحت قوة العمل سلعة تباع وتشتري وفقاً لقانون العرض والطلب، إن هذا النظام يسخر العامل لقوى غير إنسانية تتصل بالسوق وهو ما لا إرادة له عليه، ومن ثم فقد أصبحت قوة العمل غريبة على العامل، لقد انسلخت عنه بل لم تصبح أجنبية عنه بل معادية له^(١).

ولما كانت الرأسمالية تفسد قوة العمل بل هي افتتات عليه كانت وضعاً يحمل في طياته بذور فثائه. إذ يقوى تركيز رأس المال في أيدي القلة في جانب بينما يزداد عدد العمال كثرة وفقاً لمقتضيات الإنتاج والاستهلاك.

لقد أصبح الرأسماليون أكثر ثراء بينما أصبحت الأكثرية ممثلة في البروليتاريا أشد فقراً، وقد أدى تقدم العلم إلى تقدم التكنولوجيا ومن ثم ازداد تقسيم العمل إلى حد أن انتاج سلعة واحدة يحتاج إلى تعاون عدد كبير لا يكاد يعرف أحدهم شيئاً عن تخصص الآخر، ومع هذا التخصص الضيق والتقييد في الانتاج، فإن الملكي لهذا الانتاج الضخم لازالت مركزة في يد فرد أو أفراد ومن ثم كان التناقض بين الملكية الفردية في النظام الرأسمالي وبين الانتاج المتشابك المعقد تناقضاً مرجعه إلى معارضة الأسلوب الرأسمالي للتخطيط في التملك مع وجود تنسيق كامل بين البروليتاريا المنتجة وفقاً لمقتضيات الإنتاج، ولا حل لهذا التناقض إلا بإزاحة الكثرة المنتجة للقلة المالكة.

ولا يعتبر ماركس انتقاده الرأسمالية لأسباب أخلاقية وإنما على أسس علمية وفقاً لمنطق الجدل، ذلك أن النظام الرأسمالي خارج عن نطاق تحكم الأفراد بل أن جميع الأطوار الاقتصادية السابقة لم تكن خاضعة لسيطرة فرد ما بل هو منطق الديالكتيك الذي يفرض الصراع بين التناقضات أو بالأحرى بين الطبقات من أجل انبثاق نظام جديد، هكذا يتم التغيير الاجتماعي تغييراً حتمياً.

(1) Ency. of philosophy , Historical Materialism, by Acton, Vol. IV, pp. 12-19.

وحين يطالب ماركس عفال العالم أن يتحدوا فى صراع ضد الرأسمالين فليس ذلك فى نظره إشفافاً عليهم ضد مشتغليهم وإنما لتستحكم حدة الصراع الذى يؤدى إلى وضع جديد، فكما اقتضى منطق الجدل أن ينبثق الاحتكار عن المنافسة الحرة ويصبح الأول نتيجة الأخير كذلك منطق التاريخ يؤدى بالملكية الخاصة الشديدة التركيز إلى ملكية عامة وتصبح البروليتاريا المستغلة بفضل ثورة مفاجئة - حيث لا مجال للتدرج فى التطور - حاكمة فتحل دكتاتوروية البروليتاريا محل النظام الرأسمالى، فالصراع قائم ما قامت التناقضات والمتناقضات موجودة ما وجدت الطبقات فلا نهاية للصراع إلا بزوال الطبقات حيث تزول المتناقضات وذلك بقيام المجتمع اللاتبقى.

وإذا كان البرجوازيون قد انتزعوا مقاليد الحكم من الإقطاعيين بثورات، فإنه حين تجدد البروليتار الثورة حتمية لإزاحة الرأسمالية فإن الطبقة التقدمية الجديدة لن تجدد هناك طبقة أخرى تعارضها وبذلك يصل الصراع بين الطبقات إلى نهايته، وتتم نهاية الصراع الطبقي. بسيطرة الدولة على كل وسائل الانتاج ومن ثم تنتهى القوى المادية التى تحكم فى الإنسان كشيء غريب عنه، ذلك هو المجتمع اللاتبقى الذى يضع حداً لعملية الصراع خلال تطور الإنسان.

قال ماركس وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: ليس بين أبناد العصر من لقي مقتاً وافتراءً عليه أكثر مما لقيت، ولكن هذا المقت والافتراء قد استحالا بعد موته إلى قداسة وتمجيد بين أتباعه، فليس بين مذاهب الفلسفة الحديثة مذهب أبعد أثراً أو أكثر انتشاراً من الماركسية التى أصبحت تشبه عقيدة يعتنقها أكثر من ثلث البشر فى هذا العصر.

على أن الحقيقة لا تنال بالكم، فكثرة الأتباع شيء والتقييم الفلسفى

للمذهب شيء آخر، وإن دلت الكثرة على شيء فإنما تدل على أن صاحب المذهب قد نجح في سير الظروف السائدة في عصره ثم التعبير عنها بفكره وذلك ما لا سبيل إلى إنكاره عليه، فالعامل الاقتصادي هو أكثر العوامل فعالية في الأنظمة الاجتماعية منذ الثورة الصناعية في الغرب على الخصوص، وليس من الضروري أن يكون معتق هذا الرأي ماركسياً، فقد ذهب مرجان في زمن معاصر لماركس أن التقدم البشري قد ارتبط بالتوسع في موارد العيش، كما أشار إلى التغيرات الاجتماعية والأسرية التي طرأت على المجتمع الزراعي ولم يعرفها المجتمع الرعوي بسبب تغير أسباب الحياة، وبدأت الأبحاث الأنثروبولوجية بعد ماركس تنحو نحو هذا الاتجاه فربط كوفالفسكى عام ١٨٩٠ بين تركيب الأسرة وبين الملكية الخاصة في كتابه جدول أصول تطور الأسرة والملكية وأكد كل من جروتس وهيلدر براند أثر الظروف الاقتصادية على الأسرة وعلى القانون والعادات. ثم أشار يوليوس بيكلر إلى التفسير الاقتصادي لأصل الطموطمية ونشأة الرق. كما ركز المؤرخ مومسن على أثر العوامل الاقتصادية على التقدم القومي، وقد بلغ ذبوع التفسير الاقتصادي حداً جعل بعض المؤرخين يشيرون إليه باعتباره قضية مسلماً بها، وامتد التفسير الاقتصادي إلى مختلف المجالات في مختلف العصور فإليه ترد الحروب الصليبية وحركة الإصلاح الديني وقيام البروتستانتية والثورات الأمريكية والفرنسية والحرب الأهلية الأمريكية والحركات الاستقلالية القومية في أوروبا والأمريكيتين^(١)، وقد يكون في كثير من ذلك بعض الحق ولكن الأمر يتجاوز الحد إلى شيء كثير من الشطط والتعسف، وقد أصبح بعض الباحثين ماركسيين أكثر من ماركس إذ أغفلوا العوامل الأخرى إغفالاً يكاد يكون تاماً ليكون العامل الاقتصادي هو

(1) Seligman (Edwin R. A.). The Economic Interpretation of History, pp. 70-86.

الوحيد في التفسير، وقد سبقت الإشارة إلى عبارة إنجلز التي تفيد أنه لا هو ولا ماركس قد ادعيا الصحة المطلقة للاعتبارات الاقتصادية إلى حد استبعاد سائر العوامل.

ثم تجاوز تأثير ماركس مجال الدراسة والنظر إلى العمل والتطبيق منذ ثورة أكتوبر عام ١٩١٧، وانتشرت الماركسية انتشاراً رهيباً ليس فحسب ممثلاً في الدول التي تتبع النظام الشيوعي وإنما في الأحزاب الشيوعية التي لا تكاد دولة تخلو منها سواء اعترف به أم لم يعترف.

على أن ذلك كله لا يحول دون انتقادات جوهرية يمكن أن تؤخذ على نظرية التفسير المادى للتاريخ :

١ - إن مذهب ماركس مثله كمثّل سائر المذاهب الفلسفية يستند إلى بعض قضايا يعدها مسلمات لا تحتاج إلى استدلال ولا تقبل الشك، ولقد اعتبر ماركس مذهبه ذات طبيعة تخالف سائر المذاهب الفلسفية ومن ثم فهو يجيها جميعاً، وأنه وإن كان مذهبه مادياً إلا أنه يختلف عن سائر الفلاسفة الماديين، والواقع أنه وإن افترق عنهم في منحى المذهب فإنه لا يختلف عنهم في الأسس أو المسلمات، إن مذهبه ليس إلا مذهباً كسائر المذاهب الفلسفية يستند إلى بعض القضايا الميتافيزيقية التي يمكن أن تكون موضع نقد، أهم هذه القضايا التي أشار إليها في كتابه الأيديولوجية الألمانية - بالاشتراك مع إنجلز أن ليس وجدان الإنسان هو الذى يحدد وجدانه أو وعيه، هذه مشكلة تعرفها الفلسفة التقليدية وتدور حول سبق الوجود على الفكر أو العكس وليست دعوى ماركس بهادمة وجهة النظر المقابلة.

ومن قضاياه أيضاً أن وجود الإنسان إنما تحدده وظيفته التى بها يكتسب بمعاشه متميزاً فى ذلك عن الحيوان أو بالأحرى الإنسان الصانع، هذه بدورها مشكلة فلسفية تدور حول تحديد طبيعة الإنسان: هل هى فعله كما يرى ماركس أم ماهيته كناطق كما يرى أرسطو؟

لقد دافع عن مثل هذه القضايا فجعلها كالبديهيات الواضحة بذاتها والتى تعلق على النقد وذلك ما لا يمكن التسليم له به، إذ لا يفترق مذهبه فى ذلك عن أى مذهب فلسفى آخر.

٢ - يسود نظريته منطق الحتمية القاسية التى تنعدم فيها حرية الإرادة الإنسانية، فالقوى الاقتصادية أقوى من سيطرة الأفراد بل لإرادة الطبقات، يقول كارل بوبر: إن منطق الحتمية يسود مسار التاريخ، وهذا يعنى أنك لن تستطيع أن تحقق شيئاً من أحلامك أو ما يدور بفكرك لأنه لا تأثير لأية خطط لا تتمشى مع تيار التاريخ الرئيسى، وأن أية نظرية تتلاءم مع التغيرات الوشيكّة الوقوع فهى معقولة أما إذا لم تتلاءم فهى يوتوية، وأن الانتقال من عالم تقاسى فيه البشرية إلى عالم الحرية والعقل يستحيل أن يحققه العقل وإنما تحققه الضرورة اللازمة وقوانين التطور، وإذا منا اكتشف مجتمع من المجتمعات قانونه الطبيعى الذى يبين حركته فلن يمكن ذلك من تخطى المراحل الطبيعية لتطوره أو حذفها من الوجود بجرة قلم، ولكن فى استطاعته أن يفعل شيئاً واحداً هو التقليل من آلام الوضع والتقصير من مدتها، وهذا يعنى إخفاق أية محاولة تهدف إلى تغيير التطورات الوشيكّة الوقوع، ومع هذه الجبرية القاسية التى لا يملك فرد إزاءها شيئاً فإن ماركس قد ادعى أنه من الناحية العملية يعمل على تغيير

العالم الذى وقف الفلاسفة جميعاً عند حد تفسيره (١).

٣ - إنها نظرية واحدة فى التفسير التاريخي إذ تجعل العوامل الروحية والفكرية تابعة للعامل الاقتصادى وهى بذلك تغفل الصفة الفردية للواقعة التاريخية، إن النظريات الواحدة فى تفسير التاريخ أو فى تفسير أية ظاهرة إنسانية إنما تميز عادة الواقع المدعمة للنظرية وتستبعد غيرها، إن الإنسان ظاهرة فى غاية التقييد بحيث يتعذر تفسيره بعامل واحد، ولقد سلم كارل ماركس بعدم ثبات الطبيعة البشرية خلال العصور ومن ثم التمس الديالكتيك لإمكان تتبع الديناميكية فى تطور الإنسان ولكنه حين حدد العوامل المادية على أنها الرئيسية فى علاقتها بالإنسان وتأثيرها عليه فقد افترض ثبات ما سبق أن عده متغيراً.

ليست أحادية التفسير هى التى تصلح للإنسان، وإنما منهج تكامل العوامل الذى يثبت تكافؤ العوامل ثم تفاعلها ثم بروز أهمية أحدها فى عصر دون آخر وفى مجتمع دون آخر، أما إخضاع المجتمعات العشائرية أو حركات الإصلاحية الدينى لتصورات عصر النظام الرأسمالى ففيه تعسف فى التفسير.

٤ - عرض ماركس وإنجلز المادية التاريخية باعتبارها تفسيراً لواقع التاريخ وتحليلاً علمياً له، ومع ذلك تخلط نظريته بين عالم الواقع وعالم القيم، فبالرغم من أنه ينتقد الرأسمالية على أساس ما تتضمنه من متناقضات لا على أساس ما يلحق العمال من ظلم، فإنه يشير بالشيوعية باعتباره المجتمع الذى تتحقق السعادة فيه للإنسانية. أنه يمنح العمال أمل بتحقيق الفردوس على الأرض وهذه نبوءة أخلاقية تنزع لها بأسس ادعى أنها علمية

(١) «بوبر» ترجمة أستاذنا د. عبد الحميد صبرة (عقم المذهب التاريخي ص ٦٦/٦٨).

موضوعية، إن نظرية ماركس لهى نظرية فى التقدم لا فى التطور، إنه لا يصف ما هو واقع وإنما يتنبأ بأفضلية المجتمع اللا طبقى حيث نهاية آلام البشر وذلك حكم نقيصم يتعارض مع النزعة العلمية الواقعية.^(١)

(١) المصدر السابق

التفسير البيولوجي عند شبنجلر

يعترض المؤرخون على استخدام مقولة العلية فى التاريخ لأنها تفيد

(١) أوزفالد شبنجلر Oswald Spengler ١٨٨٠-١٩٣٦ :

* ولد فى مدينة بلاتنبورج ودرس فى جامعة برلين ثم ميونخ وتخصص فى العلوم الطبيعية والرياضية.

* أعد رسالته للدكتوراة عن هيرقليطس عام ١٩٠٤ .

* يعد كتابه «انحلال الغرب» الذى شرع فى كتابته منذ بداية الحرب العالمية الأولى وصدر الجزء الأول عام ١٩٢٠ والثانى عام ١٩٢٢ أهم كتبه على الإطلاق وقد لقى الكتاب اهتماماً كبيراً فى زمنه.

* اعتبره البعض ممهداً للاشتراكية الوطنية فى ألمانيا وله فيها كتاب البروسية والاشتراكية عام ١٩٢٢ ولكنه أبعد بعد اعتلاء هتلر للسلطة.

* اشتغل فترة من حياته بالتدريس وفترة كحقوق سياسى ولكنه لم يكن ناجحاً.

* عاش أواخر أيامه فى عزلة ولم يحفل أحد بموته ولكن كتابه لقى اهتماماً مرة أخرى بعد الحرب العالمية الثانية كما أن تنبؤ به مصير الحضارة الغربية كانت من أهم العوامل التى أثارت المؤرخ البريطانى توينبى لدراسة التاريخ ، بل إن هذا الأخير يعد الصورة الإنجليزية التجريبية لأراء شبنجلر المثالية.

* أهم كتبه الأخرى: البناء الجديد للتاريخ الألمانى ١٩٢٣ ، الإنسان والصناعة الفنية: مساهمة فى إيجاد فلسفة فى الحياة ١٩٢٣ السنوات الحاسمة فى ألمانيا وتطور التاريخ العالمى ١٩٢٣ ، عمر الحضارات الأمريكية ١٩٢٦ .

الضرورة من جهة ولأنها تلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية من جهة أخرى، ويتخذ شينجلر جانب المؤرخين الذين يحاولون تأكيد كيان التاريخ إزاء طغيان العلوم الطبيعية ومنهجها في القرن التاسع عشر، ومن ثم فإنه يستبدل بمقولة العلية مقولة أخرى يراها أكثر ملائمة لفهم سياق التاريخ، إنها مقولة المصير.

ولا يعني شينجلر بالمصير مآلعه التراجيديا اليونانية من مفهوم مرادف للجبر - أو بالأحرى قوة خارجية تحدد سلوك الإنسان، وإنما المصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده في خطر، حيثئذ تنبثق الطاقات الكامنة فيه من أجل تأكيد الوجود، تقتضي فكرة المصير إذن عاملين : وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد في أغلب الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات، وليس كل حدث يمس المصير فهناك أحداث كثيرة في حياة الفرد لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته وإنما لا بد أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذي يشكل جوهر الذات، حيثئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن أخص خصائص الزمان استحالة الإعادة، وما يستحيل عوده يولد في النفس الجزع.

يختلف المصير بهذا المعنى عن العلية بما في ذلك العلة الغائية لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية، أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد وجودها أو كيانها، وتفاعلها من أجل إثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة، ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم^(١).

(١) د. عبد الرحمن بدوي، شينجلر، ص ٤٦.

ولا يعبر عن سياق التاريخ غير المصير، ومن ثم فقد أخطأت نظرية التقدم فهم مسار التاريخ إذ تصوره تقدماً مطرداً للعقل البشرى إلى ما لا نهاية بينما التاريخ مسرح لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذبل وتفسى، أن تاريخ الحضارة كتاريخ أى كائن حى - إنساناً أو حيواناً أو نباتاً - أما تصور التاريخ يتقدم إلى ما لا نهاية فإنه كتصور نمو البرقة تنمو بالتغذى إلى غير نهاية، إنه كما أن للكائن الحى دورة حياة كذلك للحضارة الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله ما كان منه وما سيكون دورة حياة مغلقة

كذلك قد ارتبط بالتقدم وهم آخر، وذلك حين اتخذ الأوروبي حضارته مركزاً ثابتاً يدور حوله التاريخ قسمه إلى قديم ووسيط وحديث، ذلك وهم كاذب، أو غرور زائف دفعه إلى أن يضغظ تاريخاً كتاريخ مصر الذى امتد إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة فى عدة صفحات، بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذى لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليضمحل مجلدات، وإذا كان لا يحق للمؤرخ صينى أن يكتب تاريخاً للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الأوروبى أن يتخذ من حضارته محوراً ثابتاً يدور حوله التاريخ، لأن تاريخ العالم يشمل ست حضارات رئيسية على الأقل^(١)، وكل حضارات منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ونضج ثم شيخوخة أعقبها فناء، أما تصور سياق التاريخ على أنه تقدم الإنسانية

(١) هذه الحضارات هى: المصرية (٢٤٠٠-٢٠٠ ق م)، الهندية (١٥٠٠-١١٠٠ ق م)، الصينية (١٣٠٠-٢٠٠ ق م)، الكلاسيكية (اليونانية الرومانية ١١٠٠-٤٠٠ ق م)، الإسلامية (٧٠٠-١٢٥٠ م)، الغربية (٩٠٠-٢٤٠٠ م) كما يحدد شينجر عمرها.

كما عبر عن ذلك فولتير أو تقدم نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح وفقاً لـدالكتيك هيجل، أو نمو المجتمع اللا طبقى وفقاً لنظرية ماركس فذلك كله ما لا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات.

المطلوب فى التاريخ ثورة كوبرنيكية تصحح وهم المؤرخ الأوربى حين يتصور حضارته مركزاً ثابتاً للحضارة كما توهم الإنسان قبل كوبرنيك أن كوكبه الأرض ثابت وأنه محور دوران جميع الكواكب، فالمؤرخ الأوربى يتبنى النظرية البطليموسية الخاطئة بعد تطبيقها على التاريخ، إذ يتصور أوروبا الغربية قطعاً ثابتاً لشتى الحضارات لا لشيء إلا لأنه يعيش فوقها، والثورة الكوبرنيكية فى التاريخهى التى تستبدل بتصور الحضارات الأخرى دائبة فى فلك أوروبا الغربية بوصفها مركز الأحداث العالمية، يستبدل بها دراسة كل حضارة على حدة، فلا تفوق الحضارة الأوربية غيرها من الحضارات، لأنه ربما كانت هناك من الحضارات ما تفوق الحضارة الزوربية من حيث عدد الشعوب المنتمة إليها ومن حيث عظمتها الروجية.

وإذا كانت كل حضارة تعبر عن دورة حياة مقفلة فلا مجال للقول بالأصول الأجنبية لمظاهر الحضارة، فذلك وهم راجع إلى وهم عالمية الحضارة، حيث الاحقة تقتبس من السابقة، لقد تصور المؤرخون أن الحضارة الإسلامية قد أخذت عن اليونانية لتسلمها بعد ذلك إلى الحضارة الغربية، وأن الأخيرة مدينة إلى كل من الحضارتين اليونانية الرومانية والديانة المسيحية، تلك نظرة سطحية برانية إلى مسار التاريخ لأن انتقال مظهر من مظاهر حضارة ما يقتضى عملية معقدة من التحويل ممثلة فيهمضم الحضارة وتمثيلها، فلا شيء اسمه تأثير حضارة فى أخرى على نحو يفيد أن الثانية قد نقلت تراث الأولى، ذلك أنه إذا اقتبست حضارة ما مظهرًا لحضارة أخرى فلا بد أن تمثل هذا المظهر

كى تخيله إلى طبيعتها، فلو تصورنا عنصرًا لحضارة ما وليكن الدين قد تقبلته حضارتان متباينتان، فإن كلا منهما تتقبله على نحو مباين كل التباين للنحو الذى تقبلته الحضارة الأورلى، بل إن حضارة ما لا تقبل من حضارة أخرى إلا ما يلائم طبيعتها ثم تضيف عليه من روحها، فحين انتقلت البوذية من الهند إلى الصين اتخذت البوذية فى الصين روحًا صينية مغايرة تمامًا للبوذية الأصلية، كذلك طبع الفرس الإسلام بظابعهم حين اعتنقوه، والمسيحية الشرقية غير المسيحية الكاثوليكية، إن هذه النظرة تفسر لنا لم تغفل حضارة ما عناصر من حضارة أخرى، ولم فهم العرب أرسطو فهما يختلف تمامًا عما هو عليه حتى أصبح أرسطو عند العرب غير أرسطو عند اليونان، بل إنه كلما أعجبت حضارة ما بشخصية فى حضارة أخرى زادت لهذه الشخصية مسخًا وتشويهًا، خلاصة القول أن الحضارات مستقلة بعضها عن بعض تمام الاستقلال. حيث تكون كل منهما دائرة مغلقة على نفسها ليس بينها وبين الحضارات الأخرى إلا هوافذ لا تسمح بنفاذ ما لا يلائم جوهر الحضارة الأخرى وروحها إذ أن ما ينتقل لا يلبث أن يستحيل إلى بيعة الحضارة اللاحقة وكل تشابه فهو ظاهرى فقط، والقول بتراث واحد للإنسانية أو تصور الثائر والتأثير ليس إلا وهما

والواقع أن القول بالتأثير والتأثير كان يعوزه الأسس الميتافيزيقية حتى جاءت نظرية هيجل لتحمده بسند فلسفى، ذلك أن فكرة الروح المطلقة التى تتغلغل فى مسار التاريخ وتظل على مدى الزمان ثم ينبثق عنها وفق قانونها دولة كل عصر، قد جعلت الإنسانية بذلك وحدة مطلقة إذ تتحكم فى كل أحداث التاريخ روح واحدة، كذلك نظرية العناية الإلهية التى جعلت المؤرخين ينسقون وقائع التاريخ ليبدو فيها النظام المعبر عن مقاصد الله، ولكن فى ذلك تجاهلا للصيرورة والتغير الدائم فى حركة التاريخ.

ولكن ما هو منهج شبنجلر فى دراسة التاريخ ؟ وكيف يتصور معالم هذه الدراسة بع دأن أعلن الثورة الكورنيكية فيها ؟ وماذا بعد انتقاده لنظريات فلسفة التاريخ فى التقدم والعناية الإلهية ولا اتجاهات المؤرخين الذين ركزوا اهتمامهم على التاريخ الأوروبى ؟

١ - إن الحضارة - لا الدولة كما ذهب هيجل - هى وحدة الدراسة التاريخية أو الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله ما كان منه وما سيكون، لأن الحضارة ظاهر روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم وتبلور وحدة تصورهم فى مظاهر حضارية من فن ودين وفلسفة وسياسة وعلم، وتشكل هذه الوحدة شخصية حضارية لها خصائصها الذاتية ومن ثم لا تتماثل حضارتان.

يسمى شبنجلر كل حضارة بأهم سمة أو مقوم لها، فالحضارة اليونانية يسميها الأبولوجية وهى تمثل فنياً فى التمثال المحدود ذى الأجزاء المتناسقة، ذلك أن اليونانى قد عبر عن روحه الفنية فى الجسم المنعزل الساكن، كما عبر عن ذاته سياسياً فيما هو محدود أيضاً : فى دولة المدينة، وحين تصور المكان تصوره إقليدياً أى مسطحاً محدوداً، أما الحضارة العربية الإيرانية فيعتبرها شبنجلر سحرية حيث يشعر الفرد بوجوده الروحى باعتباره جزءاً من روح كبرى، يتجاوز المسلم فى هذه الحضارة ما هو محسوس إلى ما هو مجرد، فلأن إلهه مجرد من التجسيم فقد تمثل طابع التجريد لديه فى الفن: خطوط مجردة عن التصوير الجسمى، وانعكست وحدة الإله على تصوره السياسى والفكرى فأمن بالإجماع الذى يحول بينه وبين الضلالة، أما طابع الحضار الغربية، فهو الروح الفارستية اللانهائية متمثلة فى الكاتدرائيات القوية، وفى حساب اللا

متناهى (التفاضل والتكامل) ، أما روحها الفنية فقد عبر عنها الغربى فى لغة روحية متحركة فى موسيقى باخ، كما عبر عن اللانهاية بالاستعمار العالمى والهاتف الذى تغلب على المكان المحدود وكذلك المذيع، ثم فى الاقتصاد العالمى ممثلا فى التجارة العالمية والبنوك، هكذا تصور الغربى المكان امتدادا إذ الامتداد عنده هو كل شىء.

٢ - وإذا كانت لكل حضارة شخصيتها وخصائها الذاتية فهذا يتضمن أنها مغلقة وليست روحا مطلقة كما تصورها هيغل فهذه لا تعبر عن مساره، وإنما يعبر عن مساره التعاقب الدورى للحضارات، إذ يتوالى على كل حضارة ما يتوالى على أى كائن عضوى حى من ولادة ونمو وشيخوخة وفناء، ويشبه شبنجر حياة كل حضارة بتوالى الفصول الأربعة : ربيعها فى فترة البطولة: فى حياة الأساطير وشعور الملاحم حيث التغنى بالبطولة كفترة هوميروس لدى اليونان وفترة العصور الوسطى فى الغرب، أما صيفها فيتصف بظهور القيادات المتوثبة المطموحة، إنها فترة ظهور وازدهار دولة المدينة فى الحضارة الأبولونية، وإنها عصر النهضة وفن مايكل أنجلو وانتصارات جاليليو وأدب شكسبير فى الحضارة الفاوستية، ويمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينايع الروحية الثقافية والبوادر الأولى للشيوخوخة والرهاق، فيها الملكيات المركزة وفيها الفلسفة التى تتحدى الدين والقيم السائدة باسم التنوير، إنها فترة السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأنها القرن الثامن عشر فى أوربا حيث منتصف الخريف فى موسيق موزار، وشعر جوته وفلسفة كانط، ويتمثل الانتقال إلى الشتاء حين يتخذ الفن طابعا غامضا سرياً، وحين تتخذ الفلسفة طابع الشك واللا أدريه ويسود فى السياسة عصر الإمبراطوريات والاستعمار والطفغان

السياسى، فى الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدنية يتجلى أفضل ما تقدمه فى تطبيق العلم على الصناعة، وتظل الإمكانيات محصورة فى امتداد أفقى وانتشار، وإذا أراد الشاب الفاوستى أن يلعب دوراً بارزاً فى شتاء حضارته فإنه إما أن ينخرط فى الجندية أو يلتحق بمعاهد التكنولوجيا^(١).

ليس ثمة إذن حضارة عامة وإنما لكل حضارة فلسفتها وخصائصها كما أن لها حياتها المحدودة التى لا بد أن تنتهى، وكما أن الفرد يفنى ولكن النوع يبقى كذلك محتّم على كل حضارة أن تموت ولا بقاء إلا للإنسانية المثلثة لمجموع الحضارات، وليس التاريخ العام إلا ترجمة حياة هذه الحضارات، وإذا كانت مفاهيم الميلاد والفتوة والشيخوخة والوفاة تسرى على كل موجود عضوى، كذلك هى بالنسبة لكل حضارة، بذل يتكون تاريخ العالم من وضع الحضارات العالمية كل منها إلى جانب الأخرى مستقلة بعضها عن بعض بوصف كل منها ظاهرة مغلقة على ذاتها تجسم روح الحضارة وتعبّر عنها.

٣ - غير أنه بالرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة فإن المظاهر التى تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تلك التى تكشف عنها سائر الحضارات، وليس التناظر أو التوازى الزمنى أو التعاصر الفلسفى مجرد شبه سطحي فكثير من المؤرخين يجدون أوجه شبه بين الإسكندر ونابليون أو بين بوذا والمسيح، ولكن فى ذلك تجاهلاً للاختلاف بين الشخصيات العظيمة المتناظرة إذ أن كلا يمثل فى مجرى حياته مسار حياة الحضارة التى يمثلها، وإنما تعد حادثتان تاريخيتان متعاصرتان إذ

(1) Ency. of Philosophy, Vol. III Art: Spengler pp. 527-530, by W. H. Dray.

كان كل في حضارته الخاصة يقوم بنفس الدور ويؤدي نفس الوظيفة
لمنظره في الضارة الأخرى، ويميز شبنجلر بين التماثل القائم على مجرد
التشابه السطحي وبين التوافق الذى يدل على التساوى النسبى فى الهىة
والتركيب والوظيفة، ففى الحيوانات الفقرية، من الإنسان إلى الأسماك،
كل جزء من أجزاء الجمجمة فى أحد أنواعها مناظر لما فى الأنواع
الأخرى - الرئة والخياشيم مثلاً - ولما كان التاريخ يخضع للتفسير
البيولوجى، فإن التوافق أدق وأعمق من التشابه، ومن ثم فإن فيثاغورس
وديكرات متناظران، والإسكندرية وبغداد متعاصرتان بالنسبة للحضارة اليونانية
والحضارة الإسلامية إذ أن دورها فى كل من الحضارتين متوافق متناظر
بل ومتعاصر فى طور كل منهما، ويمكن تطبيق منهج التناظر الزمنى أو
التعاصر على كل الظواهر الفنية والدينية والعلمية والسياسية والاقتصادية فى
جميع الحضارات فى أدوار نشأتها وازدهارها وتدهورها وفناءها طالما أن
التركيب الباطنى متوافق فى كل الحضارات، فلقد اختارت كل حضارة
طابعاً معيناً فى الفن تعبر به عن روحها وشخصيتها، إنه فى حضارة
مادية تتصور اللا محدود محدوداً واللا متناهى متناهياً وتجسيم الروح
تجسيماً مادياً عبر اليونان عن آلهتهم بصورة مجسمة محدودة فى النحت
الذى يمثل التجسيم والتحديد، أما الحضارة الإسلامية فقد استمدت النحت
والتصوير لأنهما لا يلائمان روحها المجردة، وإنما عبر المسلم عن عقيدته
بالزخرفة لأنها خطوط فيها جانب التجريد والمفارقة للجسمية والمادة، أما
الحضارة الأوربية فيعد الفن التعبيرى معبراً عن خصائصها، فالموسيقى لغة
عارلية تعبر عن عالمية المسيحية والموسيقى تعبير عن اللا متناهى لأن إله
المسيحية لا متناه والموسيقى لغة الروح لأن إله المسيحية روح لا جسم.

وهكذا اختارت الحضارة اليونانية الفن التشكيلي أو النحت بينما عبر الفن الزخرفي أو الأرابيسك عن روح الحضارة الإسلامية كما أصبح الفن التعبيري ممثلاً في الموسيقى قمة الفنون في الحضارة الأوروبية، وهكذا أيضاً جميع مظاهر الحضارة الأخرى متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها بحيث لا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في حضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماماً في غيرها من الحضارات، فالبوذية الهندية والرواقية الرومانية متعاصرتان، كذلك كان انتقال الحضارة اليونانية إلى دور المدنية في عصر فيليب المقدوني وابنه الإسكندر، وكان هذا الدور في الحضارة الغربية في عصر الثورة الفرنسية و نابليون

ولكن ما قيمة هذه المقارنة بين الحضارات؟ وما أهمية التعرف على المظاهر المعاصرة فيما بينها؟

١ - سيكون في استطاعتنا أن نستعيد تركيب عصور مرت ولم نعلم عنها شيئاً، إن إعادة تركيب الماضي على هذا النحو يكشف عما عجزت الآثار والوثائق الكشف عنه.

٢ - يمكن بمنهج التعاصر التعرف على إيقاع التاريخ ومساره ومغزاه ومن ثم يمكن أن نتجاوز حدود الحاضر للتنبؤ بالمستقبل تنبؤاً علمياً دقيقاً، والتعرف عما ستكون عليه الأدوار القادمة للحضارة الأوروبية بعد أن أمكن تتبع سياق تطورها ومسارها.

٣ - لا تبدو الأحداث التاريخية بذلك مفاجئة لنا فليست الحرب العالمية الأولى حادثاً استثنائياً ولدته نزعات السيطرة والسيادة لدى بعض الأمم أو الأفراد،

ولا تفسر فى ضوء العوامل الاقتصادية وحدها إنما تمثل بذلك نقطة تحول فى الحضارة الأوربية تناظر الانتقال من العصر الهيلينى إلى العصر الرومانى .
إنه ثمة تناظر غريب بين حرب طروادة والحروب الصليبية، بين الحرب البولينية والحرب العالمية، بين أثينا وباريس، بين أرسطو وكانط، بين النزعة العالمية نتيجة فتوح الإسكندر وبين الاستعمار الأوروبى .

التفسير التراثي عنده كارل هيرش ييكره

لم تعد طريقة بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة فى البحث التاريخى طريقة عصرية، وهى الطريقة التى كانت محبوبة من قبل كثيرأ. فلقد اتضح أن بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة لا يقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية. وإنما الفاصل فى هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار أو الأوضاع وما لم يفعله، وأى النتائج نستخلصها من سلوكه مما يتعلق بجوهره وطبيعته^(١).

ومن أجل هذا كله لن يكون الغرض من محاضرة اليوم بيان وتعداد ما أخذه الشرق والغرب عن الأوائل - ونعنى بهم هنا اليونان والرومان - مما لاحصر له. فهناك الكثير من الحقائق التى لا أثر لها فى تمييز الشخصية وتكوين الطابع، مثل هذه الحقيقة وهى أننا نقسم أيامنا وساعاتنا تبعاً لنظام

(١) المنهج الذى يتقده بكرن هنا هو المنهج الفيلولوجى

البابليين الاثنى عشرى. وإنما المهم من الناحية التاريخية هو ما يميز ويطلع بطابع خاص فحسب، وأعنى بذلك موقف الشخص المشارك فى التراث أو الحضارة المتأثرة بهم م حيث فعلهما فيه أو انفعالهما به. ومن هنا فإن المسألة التى تضعها لأنفسنا ستكون على النحو الالى : كيف تقبل الشرق والغرب تراث الأوائل ؟ أقبّلوه عل ينحو واحد أم على نحوين مختلفين ؟ ثم ماهى النتائج التى نستخلصها من ذلك بالنسبة إلى جوهر كلتا دائرتى الحضارة وبالنسبة إلى رجالهما البارزين؟^(١)

لكن ماذا نفهم نحن من كلمة تراث الأوائل ؟ كتب المؤلف التاريخى هانز هيرتر شيدر فصلاً قيماً عنوانه «الشرق وتراث الأريق» بحث فيه عما حدث للروح اليونانية من تغير وتبديل تحت تأثير الأفكار الشرقية^(٢) ولعل مسألة الهلينية ، أى امتزاج تفكير يونان الشرق لم تدرس من قبل درساً عميقاً كما درست فى هذا الفصل. غير أن شيدر حينما يتحدث عن

(١) المصدر السابق

(٢) المصدر السابق

التراث اليوناني يعنى أولا الروح اليونانية الحقيقية، وبالنسبة إل بالعصر المتأخر، يقصد الروح اليونانية الهلينية التى بدلها الشرق والتى لا بد قد بدت للعالم الشرقى، أى الأسوى، المتطور كأنها روح يونانية خالصة. أما مهمتنا نحن فمهمة غير هاتيك. فبينما أخذ شيدر تعريفه للشرق والغرب من الصراع الذى قام بين عالمين جديدين من عوالم الحضارة، نحاول نحن اليوم أن ندرس حياة تراث الأوائل حياة ثانية فى العالمين المتوسط والحديث فى الشرق وفى الغرب. فالمرء لا يستطيع الكلام عن «التراث» إلا بعد موت المورث. نعم إن الأفكار والنظم صور للتعبير عن حياة حية حقيقة، إلا أن لها مع لك حياتها الخاصة، مستقلة عن أصحابها الذى أبدعوها. وكما أن مسألة الهلينية ابتداء من الإسكندر الأكبر حتى ظهور الإسلام لها ما لها من فائدة ومتعة، فكذلك الحال بالنسبة إلى مسألة استمرار حياة الحضارة الزوجية القديمة كلها بعد اضمحلال بلاد اليونان القديمة وانحلال دول أتباعه الذى تنازعوا امبراطوريته ثم سقطت الامبراطورية الرومانية - سواء شاء المرء أن يؤرخ نهاية الحضارة القديمة بقسطنطين أو جستنيان، أو بهرقل حينما توسع العرب وجاء الإسلام، فتلك مسألة ليست بذات أهمية كبيرة. فإن أخذنا بهذا التاريخ الأخير متفقين فى ذلك مع ما يقوله جرکه ونوردون فى كتابهما عن علم الأوائل ، فإن موضوع بحثنا يكون هكذا : ماهو الدور الذى لعبه تراث الأوائل فى تاريخ حضارة العالم الإسلامى والعالم الأوروبى المعاصر له، وماذا يفيدنا ذلك فى تحديد جوهر كل من الحضارتين؟

كان الشرق والغرب فى القرن السابع الميلادى ينظران إلى عصر الأوائل نظرتهم إلى عصر كامل لازال تراثه يحيا فى حضارتيهما جميعا، إن فى

ناحية الفكر أو فى ناحية التنظيم والعمل، ويؤثر فى الحياة العادية العامة أثراً كبيراً يدركه الناس عملياً أكثر من أن يدركوه نظرياً. لكن هذا الأثر يظهر لأول وهلة مختلفاً فى أحدهما عنه فى الآخر. ففي الغرب بقيت لغة الحضارة واحدة بعينها. ولو أن الجرمان قد قضوا فى الغرب على أكثر مما قضى عليه العرب فى الشرق، فإن الكنيسة المسيحية قد سارت على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التى تشبعت بروح المسيحية ونشرت إلى ما وراء حدود الامبراطورية الرومانية. أما فى الشرق فقد تغيرت اللغة وتغير الدين، فكان لا بد لثراث الأوائل الضخم من أن يبدأ أولاً فيصبح عربياً إسلامياً. وإذا كان ثراث الأوائل فى الغرب قد استطاع أن يغزو شعوباً جديدة، ويكسبها لنفسه شيئاً فشيئاً بقوة متزايدة، وأن يمر بأشخاص كثيرة حملته، فإنه كان لا بد للطبقة الحاملة لمشعل الحضارة الهلينية فى الشرق من أن تصبح إسلامية. فكان ثراث الأوائل قد اصطدم إذاً فى الشرق بأفكار جديدة، بينما هو فى الغرب قد اصطدم بأناس جدد.

نعم لم يكن العرب هليينيين إلا قليلاً، أى كانوا إذاً شعباً جديداً، لكنهم لم يكونوا حاملي هذا الصراع والتصادم الفكرى والروحى، فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلينية فى البلاد التى فتحها العرب وغزوها. والآن، كيف بدا هذا الثراث القديم لهم؟ ظهر لهم هذا الثراث فى ثوب الهلينية المتأخرة، أعنى فى صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة، ثم فى صورة المانوية والزرداشتية المشبعة بالروح اليونانية. فكان ثراث الأوائل قد شاعت فيه آتخذ روح شرقية عميقة، وكان أكثر شرقية مما كان فى الغرب، ولو أن المسيحية فى الغرب لا تستطيع أن تتكرر ينوعها الشرقى، وقد حاول شيدر فى المقال المذكور أنفاً أن يميز بين الروح اليونانية وبين الشرق تمييزاً دقيقاً عن طريق التعارض بين هاتين الفكرتين: فكرة الثقافة والحضارة وفكرة

الخلاص. فالمثل الأعلى للتربية عن طريق الثقافة يرمى إلى تقويم الشخصية عقلياً عن طريق القيم الموضوعية وعن طريق الجماعة، بينما النزعة السائدة في الروح الشرقية هي الحاجة إلى خلاص الروح، ذلك الخلاص الذي يسبب إلى عبور الهاوية التي تفصل بين الله العلى القدير وبين الإنسان الفرد. فإذا كان هذا الوصف للتضاد النظري بين الروح اليونانية والروح الشرقية صحيحاً دقيقاً، فإننا نرى في الواقع العملي أنه كان نمط تأثير متبادل منذ زمن مبكر، لدرجة أنه ليس في استطاعتنا أن نعلم حقاً أى الروحين: اليونانية أو الشرقية، قد سادت الأخرى في هذا الامتزاج الذي حدث بينهما. ويكفى أن يتأمل الإنسان في الأوربيين أو فيشاغورس أو الرواقيين أو الهلنيين كلها. بل إن المرء ليميل إلى أن يسأل هذا السؤال الذي يبدو كأنه بدعة مخالفة، أقول أن يسأل عما إذ لم تكن أعمال إفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بأن عبقرته استطاعت أن تجمع بين التفكير اليوناني والتدين الشرقي مما جعل العصر التأخر بدءاً مبشراً بالمسيحية، وهي التي فيها يبدو هذا الامتزاج بعينه.

وعلى كل حال فإن الروح انبيونية قد هضمت في العصور المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة ذاتماً، وأظهر مثل لذلك ما حدث في العصر الذي مر بين الاسكندر وأوالتاريخ الميلادى؛ ثم ما حدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتزاج الهلنينة الناشئة في هذه القرن، بالمسيحية والمناوية والأديان الشرقية الأخرى. وهذه الهلنينة المطبوعة بالطابع الشرقي قد بلغت غايتها في الإسلام نهائياً.

ثم إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية الشرقية المجسدة في «الغنوص»^(١)، تتكرر من جديد في الإسلام في

(١) «الغنوص» كلمة يونانية Gnosis معناها في الأصل «المعرفة» ولكن معناها الاصطلاحي هو النزعة إلى إدراك كنه الأسرار الربانية بواسطة هذا النوع السامي من المعرفة الذي ينظر ما يسمى عند =/=

القرون الأولى تحت أسماء أخرى. فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح الهلينية، كان الإسلام فى الصدر الأول على العموم معادياً هو الآخر للروح الهلينية. نعم إن محمداً فى كلامه عن الحساب قريب من المسيحية النسطورية ومن أفكار الرهبانية المسيحية، لكن طابع هذه المسيحية التى كان يتكلم بعض أبنائها اليونانية مأخوذ عن مصدر شرقى، والميزة الرئيسية للقرآن هى أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية فى عصر تغلغلت فيه الهلينية. وفى اللحظة التى تخطف فيها الإسلام حدود مهده الأول، بدأ الصراع والتصادم. وكان الاعتقاد السائد من قبل أن هذا الصراع قد ظهر فى صورة مناظرات جدلية مع المسيحية استناداً إلى أن مسائلة الرئيسية كانت على شكل أسئلة لاعلى شكل حلول. أما اليوم فيستطيع المرء أن يدرك أن المانوية والزرادشتية كانتا له عدوتين خطيرتين كالمسيحية على أقل تقدير، وأن «غوص» المانوية والمذاهب الشبيهة بها كان خطرة على الإسلام خطراً مباشراً. لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية فى الإسلام، ونعنى بها المعتزلة قد

=/= والذى أعطاهما هذا المعنى هم طائفة من المفكرين، أن مح أن نسميهم بهذا الاسم، عاشوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح، ومنهم من كانوا مسيحيين ومنهم من كانوا يهوداً ومن كانوا وثنيين. فالمسيحيون منهم ثل القديس كليمانس الكندرى والقديس أوريجانس كانوا يرمون من وراء هذه الحركة إلى تأكيد المسيحية فصح. أما أنصار هذا المذهب الحقيقيون أمثال بزيلىس وفيتينيوس ومريون فهم الذين خلطوا الإيمان بأنواع مختلفة من التفكير الشرقى القديم، وخصوصاً منه الفارسى والسريانى، وبالاوت اليهودى، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهى الأفلاطونية والفيثاغورية والروافية، وكونوا من هذا كله نوعاً من الصوفية. وأهم أراد هذه الصوفية القول بالثنائية بين المادة والذات الألهية ثم محاولة اجتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء. فالذات الألهية ثم محاولة اجتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء فالذات الألهية أو القوة الكبرى يصدر عنها النوس (القل) ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الانثروپوس (الإنسان)، ويقلوها مقدار كبير من الكائنات الروحانية أو «الأيونات» فى تدرج تنازلى حتى تفصل إلى المادة، وهى أصل الشر ولأسبب الذى من أجله انحطت طبيعة الإنسان. ولكن الإنسان يستطيع عن طريق «الخلاص» أن يعود إلى الذات الألهية والأصل الأول - على شكل تصاعد يبدأ من المادة ويمر بالأيونات حتى يصل إلى الذات الألهية. وهذه المذاهب الغنوصية تناج رد فعل الروح الهلينية ضد الروحج المسيحية التى بدأت تسود فى ذلك الحين. راجع كتاب هانز ليزجانب بعنوان «الغوص» H. Leisegang, Die Gnosis.

استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية^(١). وفي كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة في بابها. فالدولة أو المذهب الديني الرسمي يسيران هنا، كما يسيران في كل مكان، جنباً إلى جنب وفي صف واحد. لكنهما في كفاحهما ضد «الغنوص» الذي لا يعترف لأحد بسلطان، يهييان بالروح اليونانية الحقيقية كي تساعدتهما. ومن أحسن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التناقض قضية الحلّاج، وكان غنوصياً، وهي التي انتهت بأن حكم عليه بالقتل. ومع أن عبارته المشهورة «أنا الحق» لم تكن موضوع قضيته، فإنها أصبحت العبارة التي أعلن بها اتحاد الصوفي بالله وجهه والوجداني الذي فيه امتزج بالله^(٢). وكان مناظره وقاضيه في هذه القضية ابن داود^(٣)، هو من رجال الدين

(١) راجع مقال نيرج عن «التفاح بين الإسلام : لمانوية» في مجلة المستشرقين لقد الكتب H.S. Nyberg: Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus.

Orient. Lit. Zeitschr Bd 32 (1929), p. 425, ff.

(٢) انظر كتاب ماسينيون عن الحلّاج ج ١ ص ٧٧ : Louis Massignon, La Passion d' al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallâj, martyr mystique de l'Islâm Bd. 1, p. 170.

وراجع فيما يختص بالصلة بين الغنوص والإسلام كتاب نورانديري عن شخصية محمد ﷺ

مذهب أمته واعتقادهما Tor Andrae, Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde 1917 (Archives d'études Der Ursprung des Islams und das Christentum, Upsala 1916.)

(٣) هو أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصفهاني القزويني، ابن مؤسس مذهب الظاهرية وأحد الفقهاء والأدباء المشهورين. ولد سنة ٢٥٥ هـ (سنة ٨٦٧م) ودرس على أبيه وعلي أحمد بن يحيى الشيباني اللغوي المشهور. وما كاد يبلغ السادسة عشرة حتى توفي أبوه فخلفه على رئاسة المذهب.

وهناك شيعان كانا السبب في شهرته وخلود ذكره، وهما أولا المظفر الذي لمعه في محاكمة الحلّاج فهو اذى أصدر الحكم الذي نفذ في الحلّاج بعد اثني عشرة سنة من وفاة ابن داود. وثانيا الكتاب الذي ألفه وهو في غضارة الشباب وتعني به كتاب «الزهر» . وهو أو كتاب ألف في المعشق، في جزئين: الأول يشتمل على ٥٠ فصلاً و ٥٠٠٠ بيت من الشعر المختار تدور حول =/

الرسميين وفي الآن نفسه عالم بفلسفة أفلاطون وله كتاب عنوانه «كتاب الزهرة» وصف فيه الحب الأفلاطون وكشف فيه عن معرفة عميقة بكتب أفلاطون. حتى إنه يذكر مثلاً أسطورة الإنسان الأول الذي كان ذكراً وأنثى معاً المشهورة، والواردة في حديث ارستوفان في مجاورة «المأدبة» بنصها. وهو هنا يعارض أفلاطون صاحب «المأدبة» بأفلاطون الغنوصي، مما لا يفيدنا في هذا المقام.

ولقد سادت روح «الغنوص» فرق صدر الإسلام كلها ثم سادت التصوف الذي كان يعد في البدء بدعة خارجة عن الدين ولكنه أصبح بفضل الغزالي «خالياً من السم» معترفاً به من أهل السنة. وظل الإسلام منذ أن قوى قوة كافية يهدده نتاج الغنوص الجامع بين أصول قديمة يونانية وزصول شرقية. نعم ليس من الثابت المؤكد حتى الآن تحديد كيفية نشوء هذه الحركة. لكى ليس من شك في أن الآراء الغنوصية كانت مادة خصبة انتفع بها الفاطميون في دعوتهم الشيعية أولاً، ثم الاسماعيلية من بعد. ومنذ

=/= العشق: أحواله وقوانينه وأوجهه، وما بقى فهو شرح وتعليق على هذه الأبيان في ثر فائق خلاص.
ويكرر يقرأ اسم الكتاب: «الزهرة» يضم الزاى وفتح الهاء أى نجم الزهرة المعروف في اللغات الأجنبية باسم فينوس. ولكن هذا غير صحيح، والصحيح هو قراءة «الزهرة» بفتح الزاى وسكون الهاء واحدة الأزهار. راجع بروكلس، تاريخ الأدب العربي، الملحق الأول ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠.
ونيكول الذي نشر الكتاب حديثاً يقرأه أيضاً كما فعل بروكلس أى «الزهرة» بفتح الزاى وترجم عنوانه هكذا The book of the folwer والكتاب قد طبعه نيكول A.R.Nykl بمساعدة إبراهيم طوقان في شيكاغو سنة ١٩٣٢ تبعاً للمخطوطة التي ظن نيكول أنها الوحيدة بدار الكتب المصرية (فهرست دار الكتب ج٤، ص ٢٦٠) (الطبعة الأولى للفهرست)، وج٣، ص ١٨٩ (الطبعة الثانية للفهرست). والواقع أن هناك مخطوطاً ثانياً في تورينو (برقم ٦٨) قد أخبر بوجوده نلينو «الشرق الحديث» سنة ١٩٣٣ ص ٤٩٠ وهو يحتوى أيضاً على الجزء الثانى وهو غير موجود في المخطوطة المصرية، وكان عند الأب انستانس الكرملى في بغداد نسخة غير كاملة من هذا الجزء الثانى.

زمن غير بعيد استطاع عالم شاب هو بول كروس^(١) أن يبين أن مجموعة كتب جابر بن حيان كانت اسماعيلية ونموذجاً سابقاً لرسائل إخوان الصفا في البصرة، وهي رسائل لازالت حتى اليوم أساساً للمذهب الإسماعيلية في الهند.

فالغفوص إذاً كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً. وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية. وعنى بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسى في أوروبا في العصور الوسطى. فكأن الإسلام الرسمي قد تحالف إذاً مع التفكير اليونانى والفلسفة اليونانية ضد «الغفوص» الذى كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، وعلى مذاهب الخلاص^(٢). ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، وهى حماسة غير مفهومة ولا معهودة فى الشرقيين. وقد اعتاد الناس زن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذا الطاغية المستنير إلى العلم وحبه له. لكن إذا كانت الرغبة فى ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب، فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشزت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك. وإلا فإنه إذا كانت مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة فى تحصيله

(١) بول كراوس : نهافت أسطورة جابر بن حيان سنة ١٣٩٠ Paul Kraus, Der Zusammenbruch der Dschaber Legende, im dritten jahresbericht des Forschungs-Institutes für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, 1930.

(٢) أى مذاهب الغفوص القائمة بالمرعة عن طريق الكشف لاعتن طريق المنطق والبرهان.

فحسب، لكان هوميروس أو أصحاب المآسى من بين من ترجمت كتبهم أيضاً. لكن الواقع هو أن الناس لم يحلفوا بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها.

ويخطئ المرء حين يصور المذهب الرسمى بصورة المتتصر على الغنوص الهليني فالدين الإسلامى أقام بناء المذهبى فى جو من التفكير الحر، بعكس الدين المسيحى الذى تمثله كنيسة قائمة على طغمة أى على نظام تصاعدى وييدها خلاص الناس. وهنا يظهر الفارق واضحاً بين الروح اليونانية الشرقية وبين الإسلام .

نظرية «إجنسس جولدسهر» التراثية

«علوم الأوائل» أو «علوم القدماء» أو «العلوم القديمة»^(٢) اسم أطلقته الكتاب الإسلاميون على تلك العلوم التي نفذت إلى البيضة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية^(٣) تأثيراً مباشراً أو غير مباشر، وهي التي يسمونها كتب الأوائل^(٤) في مقابلة علوم العرب^(٥) والعلوم الحديثة، وفي مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص^(٦). ونفى

(١) نشر هذا البحث في نشرة «مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم» سنة ١٩١٥، القسم الفلسفي التاريخ، العدد رقم ٨. وهذا عنوانه في الأصل: Stellung der Alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften, von Iguaz Goldziher, in Budapest, Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1915 - Phil-Hist. Klasse, Nr. 8, Einzelausgabe. Belin, 1916. راجع ترجمة جولدسهر في الملحق الموجود بأخر هذا الكتاب.

(٢) الفهرست ص ٢٣٩، ٣، ٢٤٣، ٢٤٢، ٢٢٢، ٢٧١، ١١، ٢٩٩، ١٣، وغير ذلك. راجع أيضاً ياقوت، طبع مرجليوث جده ص ٩٢، ٣ حيث يقول: «أنواع التعاليم القديمة من المنطلق والفلسفة»، كذلك ترد تسمية أخرى هي «علوم الحكماء» في مواضع كثيرة.

(٣) والكتب الهندية أيضاً في بعض الفروع، راجع القفطي. طبع لبرت ص ٣٦٧، ١.

(٤) الفهرست ص ١٦٩، ٣: «كان متلفساً قرأ كتب الأوائل».

(٥) الفهرست ص ٢٦١، ٢٥: «علوم القدماء والعرب» راجع القفطي طبع لبرت ص ٧٧، ١٠.

(٦) الفهرست ص ١٣٨، ٦: «العلوم القديمة والحديثة». ص ٢٠٣، ٢٢: «العلوم القديمة والحديثة».

(٧) يعرف ابن طلموس (من جزيرة شقر من أعمال بلنسية بأسبانيا، التوفي سنة ٦٢٠هـ علوم الأوائل بما يلي: «أعني التي هي مشتركة في جميع الأمم وجميع الملل. وهي التي تنسب إلى الفلاسفة (في المخطوطة: الفلسفة) وتسمى الفلسفة (أي أنها عنده العلوم التي ليست بذات طابع إسلامي خاص)». وإني لأكذب بالفضل في استخادم كتاب ابن طلموس للاستاذ موجيهل أسين بلايموس (بمدريد) الذي جعل النسخة التي استخاضها من مخطوطة الأبيكوريال تحت تصرفي. راجع فيما يتعلق بابن طلموس وكتابه مقالة أسين بلايموس في المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ٤٧٤-٤٧٩.

مقدمة علوم الأوائل هذه الرياضيات، والضيبيات والإلهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها. ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة، فقد أدخل فى جملة علوم الأوائل وعلم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والتارنجيات^(١)، إلى جانب علم التنجيم.

وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الإسلامية - عناية حث عليها الخلفاء العباسيون^(٢) وشملوها برعايتهم، فقد ظلت دائماً طائفة من أجل السنة المتشددین تنظر فى شئ من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل فى أحدهم :

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه «علم فاشى ظاهر فى الفلاسفة» (ص ٣٠٩ من ١١). وكل الكتب الإسلامية تدخله فى جملة علوم الفلاسفة. ويرى أبو بكر الرازى (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريباً) أنه لا يجوز «أنيسى الإنسان فيلسوف إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء» (الفهرست ص ٣٥١ من ٢٥). وفيفخر عبد الوهاب الشعراني (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) المتصوف بكرهته «لتعلم علم الحرف وعلم الرمل والهندسة والسمياء، وغير ذلك من علوم الفلاسفة» (أى أنه يجعل الهندسة فى مستوى السحر) فى كتابه «لطائف المنن» (القاهرة، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢١ هـ) ج ٢ ص ٤٤.

(٢) تذكر روايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩-٢٨٩)، الذى كان حريصاً على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسى القيلسوف تلميذا الكندى عقاباً شديداً (القتل)، بعد أن كان زمناً طويلاً من أخص خاصته، لأن السرخسى أراد أن يجره إلى الإلحاد، فقلت له : يا هذا، أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة، وأنا الآن منتصب منصبه، فألحد حتى أكون من ؟! (ياقوت طبع مرجعيات ج ١ ص ١٥٩ من ٧-٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست ص ٢٦٢ من ١ ك) وراجع القفطى ص ٧٧ من ١٤ ومايمده التى تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذى عوقب به السرخسى يرجع إلى إزاعته ما أفضى به إليه الخليفة من أغراض سرية (تصلق بالقاسم بن عبيد الله ويذر غلام المعتضد).

فأرقت علم الشافعى ومالك وشرعت فى الإسلام رأى دقلس^(١)

وما أسهل ما بهتهم رجل مثل على بن عبيدة الريحانى، وهو من خاصة المأمون^(٢) أوزبى زيد البلخى بالزندقة^(٣)، لالشيء إلا لأنهما فى كتبهما يتجهان اتجاهاً فلسفياً^(٤).

وكلما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين، كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية فى شرقى الإسلام بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف. وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندى الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة فى عهد المتوكل. ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن الحظ فى أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضيق سدى.

ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيق وحدها.

فإننا نرى الغزالى يشكو^(٥) من أن رجال الدين ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً، لالشيء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة

(١) بقرء. بدوى أن كلمة «رقلس الموجودة فى النص، والذى رأى مرجليوث أنها اسم برقلس محرقاً، بكلمة «دقلس». راجع فيما يتعلق بتصحيقات اسم أمبادوكليس فى المؤلفات الشرقية ما كتبه د. كوفمن D.Kaufmann تحت عنوان «دراسات حول سليمان بن جبرول». بودابست سنة ١٨٩٩ ص ٤، Studien über Saloman ibn Gabirol، وراجع «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ ص ٢٧.

(٢) باقوت، طبع مرجليوث ج٢ ص ٣٣ ص ١٢.

(٣) الفهرست ص ١١٩ ص ١٣: «يسلك فى تصفياته وتأليفاته طريق الحكمة، وكان يرمى بالزندقة».

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ ص ١١.

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالى فى أحد المتأخرة، لا يعتبر هذا النحو من عدم الثقة خطايا من كل مبرر يبرره.

الملحدين، مع أنها لاتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفيتها أو بإثباتها^(١). قاسم «الفلسفة» هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم، مهما كان أمر هذا الاتصال. ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة، فإذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم». وهو يأخذ عليهم هذا العناد والإصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها وبعده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق^(٢).

ولانستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرسى^(٣) المفسر، أحد معاصرى ياقوت، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباها، كما تضمن الإشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : «ما فرطنا فى الكتاب من شيء» (٦ : ٣٨)^(٤) - نقول لايمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطراً لطيفاً لا أكثر ولا أقل.

(١) «معار العلم» (طبعة القاهرة، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : «وحى أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض للمذاهب بنفى ولا إثبات إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدون نفر طباع أهل الدين عنهن».

(٢) «المنقذ» (فى مجموعة طبعة القاهرة، بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ : «اعترضوا بمجاجة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضرورى لهم».

(٣) نقصد به من بين حاملى هذه النسبة العديدين محمد بن عبد الله بن أبى الفضل المتوفى سنة ٦٥٥ هـ الذى ألف تفسيراً كبيراً (السيوط، «طبقات المفسرين»، طبع موهزج Meursinge (ليدن سنة ١٨٣٩)، تحت رقم ١٠٤ نقلا عن كتاب إرشاد الأريب لياقوت) وقد ذكره السيوطى فى لبث الخصال التى أخذ عنها باعتباره مؤلفاً لتفسير انتفع به كثير، دون أن يورد اسم هذا التفسير، راجع بروكلمان ج١، ص ٣١٢، غير أنه لا يظهر أهميته كمفسر.

(٤) راجع ما نقله السيوطى من تفسير المرسى، فى كتابه «الإتفاق» (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة الكسنتية ج٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩) الباب الخامس والستون.

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين. ومن ثم لذل للناس القول بأن النبي إنما عنى هذه العلوم حين سأل ربه أن يعيذه «من علم لا ينفع» : «أعوذ الله من دعاء لا يسمع وقلب لا يخشع وعلم لا ينفع»^(١). ونرى الماوردي (المتوفى سنة ٤٥٠هـ) -وهو في ميدان الفقه عقلية منظمة وفي ميدان التفكير الديني معتزلي^(٢)- يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبي الدينية التي يبحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية، كالعلوم العقلية أو العقلية^(٣). كما ترى أن تقى الدين بن تيمية الحنبلي لا يريد أن يفهم من لفظ على إلا العلم الموروث عن النبي، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع، وإما ألا يكون علماً مطلقاً، وإن سمي بهذا الاسم^(٤).

والرأى الذي يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو كما يلخصه إبراهيم ابن موسى الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠هـ) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التي تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية وما سوى ذلك فقديم الفائدة، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدي إلى الخروج عن الصراط المستقيم^(٥)؛ وهو يفرق في نطاق علوم الدين نفسها بين

(١) صحيح مسلم ج٦ ص ٣٠٧، أما البخاري فلا يورد هذا الحديث؛ ومسند أحمد يورده في صيغة إيجابية ج٦ ص ٣١٨ على هذا النحو «وإني أسألك علماً نافعا، وعملاً متقابلاً، ورزقاً طيباً».

(٢) راجع مجلة «الإسلام» Der Islam ج٢ ص ٢١٧.

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استامبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥ وراجع، إذا رست تفصيلاً أكثر، بحشى في «كتاب معاني النفس» (برلين سنة ١٩٠٧)، أعمال الجمعية الملكية للعلوم في جيتجن المجلد رقم ٩، العدد رقم ١، ص ٦٠ منه.

(٤) «مجموعة الرسائل الكبرى» (القاهرة، المطبعة الشرفية سنة ١٣٢٤) ج١، ص ٣٢٨؛ «العلم الموروث عن النبي صلعم هو الذي يستحق أن يسمى عملاً. وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعا، وإما ألا يكون علماً، وإن سمي به. ولئن كان علماً نافعا فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلعم».

(٥) «كتاب الموافقات» (قازان سنة ١٩٠٩) ج١، ص ٢٦؛ وهو مشاهد في التجربة العادية. فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تفشل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم.

المعارف الجهرية والمعارف غير الجهرية التي ليس لها من قيمة إلا أن تكون للزينة^(١) فحسب. وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها «علوم مهجورة»^(٢) و«حكمة مشوبة يكفر»^(٣)، لأنها تؤدي في النهاية إلى الكفر، أعنى إلى التعطيل، أى تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية^(٤). وأتوا بالبينة على ذلك بأن ضربوا مثلاً بواحد كعبد الله بن ناقي^(٥) (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة. فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل^(٦)، ومحاربة قواعد الدين^(٧)؛ أو برجل كأحمد النهرجورى (فى نهاية القرن الرابع، وبداية القرن الخامس) اللغوى الشاعر الموصوف بالقبح والقذارة، فقد كان واسع الإطلاع على علوم الأوائل

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ فى أسفل: «من العلم ماهو من صلب العلم؛ ومنه ماهو من ملح العلم؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه».

(٢) الذهبى فى ترجمة ابن رشد، التى أوردها ريتان فى كتابه «ابن رشد والرشدية» (الطبعة الرابعة ياريس سنة ١٨٢٢) ص ٣٤٥٨ ص ٤-٣ من أسفل: «ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل». ويقول السيوطى فى «بنية الوعانة» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن على القطان (طبيب من مرو، توفى سنة ٥٤٨هـ): «وكان فاضلاً، عالماً باللغة والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة، وكان ينصر مذهبهم ويميل إليهم». قارن بذلك: «العلوم الردية» فى أول النص الثانى الملحق بهذا البحث.

(٣) باقوت، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٤٨ ص ٣.

(٤) «مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ السلاجقيين»، طبع هوتسما ج ١ ص ٨٩ ص ١١ Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoudes.

(٥) راجع فيما يتعلق بمقاماته ماكتبه هيوار فى «المجلة الآسيوية» سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤، وبخاصة ص ٤٣٩ فى أعلاها.

(٦) السيوطى فى الكتاب المذكور ص ٢٩٢: «وكان ينسب إلى التعطيل، ومذهب الأوائل، وصنف فى ذلك مقالة». ويذكر له باقوت، طبع مرجليوث ج ٢ ص ١٦٢ ص ٦ (حيث تصحح «باقيا» الموجودة فى النص، و«ماميا» الموجودة فى الاختلاف فى القراءة بكلمة «ناقيا»)، كتابا اسمه «ملح المالحة»، راجع ملحوظة أدبية شائقة له فى ج ٥ ص ٢١٨ ص ٤ من أسفل، فى الكتاب المذكور.

(٧) ابن الأثير، «الكامل» فى أخبار سنة ٤٨٥ (طبعة يولاق ج ١٠ ص ٨١): «يطعن على الشرائع».

وملحداً لم يستر معتقداته الإلحادية^(١). فكان الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين ودراسته. وثمنت شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سايور من بادرايا (توفي سنة ٥٩٦) أقام ببغداد، وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر، وأصبح وثيق الصلة به من بعد. وقد عني هذا الخليفة، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين^(٢)، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة في العلوم الشرعية، وأن يكون في الحديث مثلاً رواية تروى عنه الأحاديث. وهو الذي أجاز أبا الفضل الأردبيلي (المتوفى سنة ٦٥٦) في أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث^(٣). وألقى دروساً في شرح مسند أحمد بن حنبل، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالإجازة^(٤). ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة، الطلعة المشغوف بالعلم، في علوم الأوائل، وعن هذه الطريق جرة إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التي عني بها الخليفة من قبل، وكان حاذقاً بارعاً «وهو عليه علم الشرائع». نذكر عجباً إذاً أن يهتم ابن ثابت نفسه في دينه^(٥)، ونعله لم يكن صدفة. ونعاقماً أن يهدي شهاب الدين عمر السهروردي المتصوف كتابه الذي حمل فيه عليا الفسفة اليونانية حملة شعواء، ونعني به كتاب «كشف القبائح اليونانية وشرف النصائح الإيمانية»،

(١) ياقوت. الكتاب المذكور ج٢ ص ١٢٠ م ١٢: «وكان... شيء المذهب، متظاهراً بالإلحاد، غير مكاتم له.... وكان قوى الطبقة في الفلسفة وعلوم الأوائل».

(٢) راجع بدرى «دراسات إسلامية» ج٢ ص ٦٦، تعليق رقم ٤. Muhamm. Studien.

(٣) السبكي، «طبقات الشافعية»، ج٥ ص ١٥٤.

(٤) ابن رجب، «طبقات الحنابلة» (مخطوط بمكتبة الجامعة ببيتسك تحت رقم ٣٧٥ برمز DC ورقم ٧٠٨ في فهرست فولز) الورقة ١٤٨: «وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الإمام أحمد عنه بالإجازة، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للسمع، كان عبد العزيز هذا منهم».

(٥) «وكان متهماً في دينه»، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوث ج٢ ص ٢٠٨) ولمله استقى هذا من مصدر حنبلي.

إلى الخليفة الناصر^(١). وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلسفة عنوانه «أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن»^(٢). فكان كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذا سرعان ما يهتّم في دينه^(٣). وكان

(١) «بروكلمان ج ١» ص ٤٤٠.

(٢) ذكره أبو الإخلاص النيسابى في كتابه «رسالة في بيان ألوية صلعم» (مخطوطة لاندنبرج، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب.

نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ في ترجمته لعنوان هذا الكتاب. فقد ترجمه هكذا "Beweise des Angeschienes für die Demonstration in bezug auf Wiederlegung der Philosophen durch den Koran" أى «أدلة البصر من أجل البرهنة فيما يخص الرد على الفلاسفة بالقرآن» وهى ترجمة غير صحيحة فضلاً عما فيها من غموض. والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة «عيان» بمعنى «بصار العين» وليس إلى هذا المعنى قصد السهروردى فى هذا السياق. وإنما «العيان» هنا يقابل «البرهان» هنا مأخوذ بالمعنى الذى لهذه الكلمة عند الصوفية، أى بمعنى الكشف والذوق. وهذا ظاهر من مقابلة «العيان» بـ «البرهان». والمؤلف لم يدرك أن «العيان» هنا يقابل «البرهان»، وبما رضى. والواقع أن الصوفية يعارضون البرهان، الذى هو أداة المعرفة عند الفلاسفة، بالعيان، الذى هو أداة المعرفة عند المتصوفين. راجع مثلاً ما يقوله قطب الدين الشيرازى فى «شرحه لحكمة الإشراف» للسهروردى المقتول (طبعة طهران سنة ١٣١٣ هـ) ص ٣٦ من ١٠-١٠: أصل القواعد الإشرافية ومأخذها هو الكشف والعيان، وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان. فكان معنى عنوان كتاب عمر السهروردى هو ما يأتى: حجج المعرفة الذوقية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بآراء الفلاسفة بالقرآن. وطبعياً أن تكون كلمة، عيان، هنا بمعنى، كشف، و، ذوق، فيما مضى البرهان بمعنى المنطق، لأنه كلام عمر السهروردى المتصوف صاحب «عوارف المعارف».

(٣) ياقوت، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦، المطبعة بل الأخير: وقدح فى دينه. ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن التوحيد، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعلم مساعد، إنهم فى الغالب ليسوا متدينين: «وقلما يكون التحوى ديناً»، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٣٢٥، من ٨ من أسفل (عن السمعاني). ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون فى التوحيد والنحلة كبراً وخطورة. وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٦، «قوت القلوب» القاهرة سنة ١٣١٠) ج ١ ص ١٦٦، عن أحد أساتذته فقال: «وذكرت العربة عند القاسم بن الطيمرة فقال: أولها كبراً وآخرون بنى. وقال بعض لسف: النحو يذهب النشوع من القلب. وقال آخر: من أحب أن يزدري الناس كلهم فليتعلم العربة». ويدل على ما كان تمت من مخط على تخلاق النحلة، وإلى فعل عكسى جدلي ضد غرورهم بأنفسهم، ذلك الغرور الذى عبروا عنه فى مقطوعاتهم الهجائية وعبارتهم المأثورة، نقول يدل على ذلك هذا القول المأثور: «من أكثر من النحو حقه» (راجع «محاضرات أكاديمية فى SBWA» المجلد رقم ٧٢ (سنة ١٨٧٢، ص ٥٨٨) مايووى عن عبد الله بن التبان المالكي المشهور (المتوفى سنة ٣٧١) أنه قال: «خذ من النحو إلا حقه، ولا من الشعر إلا أزدله، ولا من العلم إلا شرفه» (ابن فرحون، الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، طبع قاس ١٤٢٠). وهناك من يقولون إن غالبية التوحيد تميل إلى التشيع لعلى (المقرى ج ١ ص ٨٢٩ من ١٣). وللع هذا راجع إلى أن مايووى عن نشأة النحو العربى فيه ميل إلى على؛ راجع «مقالة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢.

(راجع حملة شبيهة بهذه الحملة على التوحيد فى العصور الوسطى المسيحية عند بطرس دمياني (أورد) جلسون فى «الفلسفة فى العصور فى العصور الوسطى» طبعة باريس سنة ١٩٣٠ ص ٣٧).

حرص أهل السنة، وخصوصاً الحنابلة طبعاً، تعقب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً من مذاهب الفقه. ويذكرون كمثال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية، وكأنهم يريدون بهذا المثال التحذير، إسماعيل بن علي بن حسين الأزجي البغدادى الحنبلى (ولد سنة ٥٤٩، وتوفي سنة ٦١٠)، تلميذ أبى الفتح بن المنى الحنبلى المحدث (المتوفى سنة ٥٨٣) الذى يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة^(١). والذى خلفه فى التدريس بالمأمونية هو إسماعيل الأزجي الذى قام بالتدريس أيضاً فى جامع القصر، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتذاكرون المسائل ويتبادلون الآراء؛ كما عني أيضاً بإلقاء دروس فى بيته، كان يقبل على سماعها الكثيرون. والناس يشيدون بما كان له من قدرة فى الفقه فائقة، ومعرفة بالخلافات واسعة، ومهارة فى الأصولين (أصول الفقه، وأصول الكلام)، والجدل، إلى جانب إسهادتهم بحسن إلقاءه وبراعته فى المناظرة، ولهذا فإن مترجمه يصفه بأنه فى جميع هذه الأشياء «أو حد زمانه». وكان له فى كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون، وألف الكثير من الكتب. وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته، وأسند إليه المناصب الرفيعة، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء. وكان من بعد ناظراً فى ديوان الطبقة مدة من الزمان يسيرة، إلا أنه لم يكن فيه حميد

(١) راجع ابن رجب، الكتاب المذكور، ورقة رقم ٨٠ ب، تحت اسم: نصر بن فتيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المنى، ناصح الإسلام: «وفقهاء الحنابلة اليوم فى سائر البلاد يرجعون إليه وإلى أصحابه. قلت: وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك. فإن أهل زماننا ومن قبلهم، إنما يرجعون إليه وإلى أصحابه. قلت: وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك. فإن أهل زماننا ومن قبلهم، إنما يرجعون فى الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيخين: موفق الدين المقدسى ومجد الدين ابن تيمية الحرانى. فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المنى، وعنه أخذ الفقه. وأما ابن تيمية فهو تلميذ أبى بكر محمد الحلوى».

السيرة «عزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله». أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار^(١) (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتي: «قال (أى ابن النجار) ولم يكن فى دينه بذلك (أى لم يكن صحيح الإيمان). ذكر لى ولده أبو طالب عبد الله فى معرض المدح أنه (أى أباه) قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصرانى، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم. وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى. قال (أى ابن النجار) وسمعت من أئق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه «نواميس الأنبياء» يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وأرسططاليس. قال وسألت بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك، فما أثبتته ولا أنكره. وقال كان متسحماً فى دينه، متلاعباً به. ولم يزد على ذلك. قال وكان دائماً يقع فى الحديث وفى روايته، ويقول: هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية، ولا معانى الحديث الحقيقية، بل هم من اللفاظ الظاهرية ويذمهم ويطعن عليهم». واستفتى فى أمر رجل يهودى ينفذ تزوج بمسلمة وأولدها ولدين، فخشى اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم. (فالمسألة هى: ما الحكم فى أمر هذا الرجل؟). فأفتى إسماعيل بأن قال إن «الإسلام يجب ما قبله»^(٢).

(أى أن الدخول فى الإسلام يحو ما أرتكب من ذنب من قبل)^(٣).

فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعززون السبب فيه إلى علوم الأوائل، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن

(١) هو الذى كتب تاريخ بغداد الخطيب البغدادي؛ راجع بروكلمان ج ١ ص ٣٦٠، وراجع أمارى فى «المجلة الآسيوية» سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١.

(٢) حديث للنسب؛ راجع «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير.

(٣) ابن رجب، الكتاب المذكور (راجع النص بأكمله فى النص رقم ١ من النصوص الملحقة بهذا البحث)

قرب أو عن بعد. فتاج الدين السبكي يرى أن السبب الذى جبر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل^(١). ويذكر لنا أن العوام (أى الرأى العام) يرجعون أقوال الغزالى فى مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة فى عصره - والغزالى لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من ماضية الفلسفى، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك - نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثيره بمذهب الأوائل^(٢).

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الحابكة المتعصبين مثل الذهبى يعقب على المدح الكثير الذى سخا به على علم القاسم بن أحمد بن موفق اللورقى (المتوفى سنة ٦٦١) بقوله : فيأليته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل، فهاهى إلا مرض فى الدين، أو هلاك. فقل من نجا منهم (أى من المشتغلين بهما)^(٣). ومثل هذا الرأى لا يقول بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠)، أحد رجال الزيدية ومن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة، نقول نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبى الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦)^(٤) بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن أصحاب أبى هاشم أخذوا عليه شيئين : وأحدهما أنه دنس نفسه بشئ من الفلسفة وكلام الأوائل... إلخ^(٥).

(١) «طبقات الشافعية» ج ١ ص ٢١٨ م ٢ : «وجره القليل الذى كان يدره من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن».

(٢) «طبقات الشافعية» ج ٤ ص ١١٠ م ١٧ : «يسبون ذلك إلى مذهب الأوائل».

(٣) أورده السيوطى فى «بغية الوعاة» ص ٣٧٥.

(٤) راجع مجلة «الإسلام» Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ السطر الأخير.

(٥) المتزلة ص ٧١ م ٢.

وكان طبيعياً من أجل هذا كله ان يطالب أهل السنة الشباب الراغبين في العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائل) قد المستطاع، وأن يتجنبوا خصوصاً ما يجرونه عليهم من خطر محقق كأستاذة فيروى أبو سعد بن السمعاني، أحد كتاب التراجم، أنه استمع إلى دروس علي بن عبد الله بن أبي جرادة (المتوفى حوالى سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب. فلذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ، فسأله عن سبب زيارته له. فلما أخبره السمعاني بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبي جرادة، غضب الرجل الصالح غضباً شديداً وقال : «ذاك يقرأ عليه الحديث!» قلت : «ولم؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الحلبيين؟» فقال لى : «ليته اقتصر على هذا بل يقول بالنجوم، ويرى رأى الأوائل»^(١).

فإذا كانت الحال على هذا النحو فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثيرين، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة. وأوضح مثال هذا، وإن لم يكن هو المثال الوحيد، محمد بن علي بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦). فيذكرون عنه أنه «كان إماماً عالمياً بعلم كلام الأوائل»، إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر للفيلسوف، فأخرج مذهبه في صورة المذاهب الكلامية، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل السنة في عصره هي الأخرى. ولكنها كانت على

(١) راجع مقالة زور نهيم Sobernheim : «الشيعية في حلب»، في مجلة «الإسلام» المجلد رقم ٦ من ٩٥ وما بعدها.

كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة لأنها على الأقل قد نمت في تربة إسلامية^(١).

ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبحث على الرضا، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها، وأنكر هدايته الروحيين الذين استهداهم طوال حياته. فيرون مثل هذا في لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر، عن عالم كفيف البصر، هو حسن ابن محمد بن نجاء الأربلي (المتوفى سنة ٦٦٠)، الذي عاصر ابن خلكان، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة. كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً، وفي داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وإتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه ويتعلموا منه. فيرون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي: «صدق الله العظيم، وكذب ابن سينا»^(٢).

وطبيعى أن يلزم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التى تتضمن هذه العلوم. بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدى مجرد اقتنائها إلى اتهام صاحبها بميله إلى الزندقة. ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب، حين يذكر من بين الأشياء التى تخفى بعناية عن عيون الناس إلى جانب «الشراب المكروه»، «الكتاب المتهم»^(٣). وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب فى الفلسفة^(٤).

(١) القفطى، طبع لبرت من ٢٩٣ م. ٢٠: «كان إماما عالما بعلم كلام الأوائل... وكان يتقى أهل زمانه ف بالتظاهر به، فأخرج ما عنده فى صورة متكلمى الملة الإسلامية».

(٢) السيوطى، «بغية الوعاظ» ٢٢٦. كذلك يدعى الذهبي، وهو حنبلى متمصب أن أبى المعالى الجوينى (أستاذ الغزالي) ندم وهو على فراش الموت، على اشتغاله بعلم الكلام، وأن آلام علته سببها هذه الدراسة الأكمة، أورد أبو الحسن فى تاريخه، طبع بوبر Popper المجلد الثانى، ج٢، ص ٢٧٧، ١٠.

(٣) الجاحظ: «الخلاصة»، طبع فان فلون من ٨٧ م. ٢.

(٤) ابن الأثير، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق ج٧ ص ١٢). وكان هذا القرار يشمل كتب الكلام أيضا.

وفى درس عام ألقاه عبد القادر الجيلانى المتصوف الكبير (توفى سنة ٥٦١هـ) على أحد القضاة لالشئ إلا لأنه سمح بأن تكون فى مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب^(١). وثمت مسألة لانتخلو من الفكاهة، وتلك مسألة الأمر بإجراء كتب الأوائل التى كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١)، حفيد هذا المتصوف الحنبلى الكبير (عبد القادر الجيلانى) لأنها كانت تشتمل على إلحاديات. وكانت محاكمته عملاً من أعمال الانتقام الذى قام به الوزير ابن يونس، لأن «ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره، فكانوا يؤذونه غاية الأذى». وكان عبد السلام رقيق الدين فاسقاً، حتى كان أبوه يداعبه بموقفه بإزاء الدين ويتهكم عليه. ولما كان عبد السلام غير ضابط لللسان، فيبدو أنه لم يكن يخفى آراءه ومعتقداته. ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبى الفرج بن الجوزى المشهور دخل فى أن عبد السلام يوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذى لحق أسره الصوفى الكبير (الجيلانى) - فقد زج بالكثير من أفرادها فى سجون واسط.

ولما فتشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب فى السحر والتنجيات وعبادة النجوم، مما عنيت به الأفلاطونية المحدثه الشرقية المضمحلة، وصلوات موجهة إلى الكواكب^(٢) وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام. فاستعدى عبد السلام وعبثاً حاول تبرئه نفسه بقوله إنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب، فقد أمر بإحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجور لجامع الخليفة، وجلس القضاة والعلماء - ومن بينهم ابن الجوزى - على

(١) أورده مرجليوث، مجلة الجمعية الآسيوية الملكية، سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤ السطر الأخير.

(٢) راجع بحث دى خويه الذى ظهر فى، أعمال المؤتمر السادس للمستشرقين، سنة ١٨٨٣، الجزء الثانى، القسم الأول (ليدن سنة ١٨٨٥)، ص ٢٩٢، ٣٠٠ ومايليهها.

سطح المسجد تجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام مسجد فى صفوف، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد، فى النار. وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً، ويقول - كل هذا وبعد السلام نفسه حاضر- ألغوا من كتب هذه الكتب، ومن أعتقد بما جاء فيها؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه، بل وإلى الإمام أحمد. وكانت غصبة (على الكفار والملحدين) ولاغضبه يوم بدر. وقيل أشعار فى هجاء هذا الملحد، فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم.

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق، وجرد من طليسان العلماء، وزوج به السجن، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده، وأسندت إلى ابن الجوزى. فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن. ولما سقط ابن يونس، ردت إليه المدرسة التى انتزعت من يده من قبل. وهنا كل ابن الجوزى أن يتقهقر. ويسعى من عبد السلام قبض عليه، وأرسل إلى واسط، وزج به فى السجن هناك. ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والده الخلفية، ودخل بغداد وسط فرح الجمهور. أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته فى رضى من الخليفة تارة: وسخط تارة أخرى^(١).

ولما تولى المستجد الخلافة ورغب فى القضاء على ما كان فى الإدارة من سوء وفساد، قبض على أحد القضاة «وكان بش الحاكم، وأخذ منه مالا كثيراً. وأخذت كتبه فأحرق منها فى الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة^(٢). فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب إخوان الصفاء. وما يشاكلها^(٣).

(١) ابن رجب، الكتاب المذكورة ورقة رقم ١١٦ وما بعدها، وهو النص رقم ٢ من النصوص للملحق

(٢) ابن الأثير أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق ج ١١ ص ١٠٤).

قضية فلسطين في التاريخ والحضارة

تحقيقاً للغاية التي ننشدها لانرى حاجة إلى سرد تاريخ فلسطين بأسهاب. إلا أن المسألة التي نبحت فيها لذات صلة وثيقة بتاريخ البلاد تجعل من المرغوب فيه ذكر الحوادث الرئيسية :

كان يقطن فلسطين في العصور الأولى عدد من الشعوب معظمهم من الجنس السامي، وأقدم هذه الشعوب -على ما هو معلوم- الكنعانيون الذين كانوا تحت حكم المصريين.

وفي عهد الكنعانيين، حسب التقاليد التي يحتفظ بها كلا الشعبين: اليهود والعرب، غادر ابراهيم -جدهما المشترك- مدينة أور في أرض الكلدانيين إلى أرض كنعان، التي أصبحت فيما بعد مهذا لشعب اسرائيل* وهذه الفكرة القائلة بأن اليهود والعرب هم في الأصل من سلالة واحدة والتي تقوت على مدى الأجيال، كما هو الواقع، بما نسبته إليها التقاليد من حوادث عديدة قد لعبت دورا مهما في العلاقة المتبادلة بين الشعبين.

وبعد خلاص اليهود من عبوديتهم في مصر وعودتهم إلى فلسطين، جمع الملك داود شمل أسباط اسرائيل وأسس مملكة تولى عرشها حوالي سنة ألف قبل الميلاد، وقد بلغت هذه المملكة قمة مجدها في زمن الملك سليمان

* دفن ابراهيم في مدينة الخليل (جبرول) حيث أقام العرب حرم الإبراهيمي -نسبة أنبية- ولا يسمح لليهود بالدخول إلى هذا الحرم، إلا أن اليهود عادوا لغاية سنة ١٩٢٩ أن يقدموا تضرعاتهم عند القسم السفلى من الحائط الخارجى للحرم الإبراهيمي.

الكبير ابن داود. وبنى الملك سليمان فى مدينة القدس الهيكل الأول الذى ذاع صيت عظمته وجماله فى جميع الأقطار بفضل الكتب المقدسة والمؤرخين وقد بنى هذا الهيكل على مرتفع جبل موريا وهو المكان المعروف الآن بساحة الحزم الشريف.

وعلى أثر وفاة الملك سليمان، أصبح تاريخ شعب اسرائيل أو بالأحرى شعب مملكتى اسرائيل ويهوذا فى أغلب أدواره - وكانت القدس إذ ذاك عاصمة مملكة يهوذا - عبارة عن سجل حروب أهلية ومناوشات مع قبائل غريبة.

وحوالى سنة ٧٢٠ قبل الميلاد. دمر الآشوريين مملكة اسرائيل وسبوا سكانها. وهاجم نبوخذ نصر، ملك بابل، مملكة يهوذا حوالى سنة ٦٠٠ قبل الميلاد، ودمر مدينة القدس وهيكل سليمان فى سنة ٥٨٧، وسبى أكثر سكانها الذين لم يستطيعوا الرجوع إلى بلادهم إلا بعد مرور ٥٠ سنة تقريبا عندما افتتح كورش ملك الفرس بابل.

ومما جاء فى سفر أرميا، أن اليهود الذين بقوا فى الأرض المقدسة مرة السبى ألفوا عادة الذهاب إلى أطلال الهيكل للعبادة، وبعد عودة اليهود إلى فلسطين أعيد بناء الهيكل فى مكانه الأول حوالى سنة ٥٢٠-٥١٥ قبل الميلاد، وفى القرن التالى وضع عزرا ونحميا طقوسا دينية لليهود.

وفى سنة ٣٢٢ قبل الميلاد. خضع اليهود لحكم المكدونيين وعاملهم الملك أنطيوخوس الرابع بشدة وقساوة، وهدم الهيكل الثانى بعد قمع الفتنة التى قام بها اليهود سنة ١٧٠ قبل الميلاد، ثم استقل اليهود فى حكم البلاد مدة من الزمن إلى أن افتتحها الرومان. ودخل القائد يرميوس القدس سنة ٦٣ قبل الميلاد.

وحينما تروى التقاليد - (التلمود البابلى - سفر مكوث ٦٤) اعتاد اليهود فى هذه المرة أيضا، أن أى بعد حراب الهيكل الثانى. الذهب إلى أطلال هيكلهم المقدس.

وفى سنة ٤٠ قبل الميلاد أصبح هيرودوس ملكا على اليهودية بمساعدة الرومانيين واستعادت المملكة اليهودية فى زمن حكمه بعضا من عظمتها السابقة، وقد أعاد الملك هيرودوس بناء الهيكل للمرة الثالثة.

غير أن حياة هذا الهيكل كانت أقصر من حياة الهيكلين اللذين سبقاه. إذ أنه فى سنة ٧٠ بعد الميلاد افتتح مدينة القدس طيطس الذى أصبح بعدئذ قيصر الرومانيين ودمر - كما فعل نبوخذ نصر قبله بستة قرون ونصف - المدينة بأسرها والهيكل أيضا ولم يبق من الهيكل سوى قسم من حائطه الغربى فقط.

وقد جاء فى كتاب (جر وسالم نوفيل) لمؤلفيه فنتسانت وإيل من الآباء الدومنيكان (طبعة باريس سنة ١٩٢٢-٢٦) أن اليهود، أثناء الدور الأول بعد خراب هيكل هيرودس. استمروا على الذهاب إلى أطلاله والبكاء عندها وتقول التقاليد إن مكان بكاء اليهود فى ذلك الزمن كان الصخرة القائمة على جبل موريا حيث يقوم الآن مسجد قبة الصخرة.

وقد جعل الأمبراطورية أدرينانوس (سنة ١١٧-١٣٨ بعد الميلاد) مدينة القدس مستعمرة رومانية أطلق عليها اسم العاصمة ايلياه وحظر على اليهود دخول القدس، ومن هنا يبدأ عهد تشتت اليهود فى جميع أقطار العالم، وفى الاستطاعة القول : أنه منذ ذلك الحين لم تكن تقييم فى فلسطين أمة يهودية مع أنه رغما عن ذلك، كان يقطن البلاد بعض اليهود، يختلف عددهم بالكثرة والقلة باختلاف درجة التسامح التى كان يبديها نحوها من تعاقب على البلاد من الحكام.

وجاء أيضا في الكتاب أبناء الدومانيكان المشار إليه أعلاه أن اليهود، حتى بعد أن حظر عليهم دخول البلاد. نجحوا في الحثي إلى القدس مرة في السنة على الأقل ويلوح أن مكان نواح اليهود كان في ذلك الزمن على جبل الزيتون حيث كان يستطيع المصلون مشاهدة أطلال الهيكل عن بعد. ومنذ سنة ٣٣٣ بعد الميلاد وصاعدا عندما زار (حاج بوردو) الأرض المقدسة وعرف أن (جميع اليهود كانوا يأتون مرة في السنة فيكون وينحون بالقرب من الحجر الذي كان البقية من الهيكل المقدس. كانت هنالك ١٠٩٩ للميلاد فعاملوا اليهود في بادئ الأمر بكل قساوة وشدة. إلا أنهم أصبحوا أكثر تسامحا معهم فيما بعد. ويقول بنجامين توريل (سنة ١١٦٧) أن حائط المبكى أصبح في الدور الأخير من عهد الصليبيين مكانا تقام فيه الصلاة الدائمة، ثم عاد العرب فاستولوا على البلاد في أواخر القرن الثاني عشر ودعا صلاح الدين الملك العربي العظيم، اليهود إلى العودة إلى فلسطين.

وفي القرنين التاليين لذلك العهد، لم يرد لفلسطين ذكر في التاريخ تقريبا، وما يجب ذكره في هذا الصدد أنه في سنة ١١٩٣ للميلاد وقف الملك الأفضل بن صلاح الدين مساحة من الأرض تجاه الحائط، وقفها لجهات الخير والبر حسب الشرع الإسلامي، وسبحث في حكم الوقف في فصل قال من هذا التقرير، وفي سنة ١٣٢٠ وقف أبو مدين الغوث البيوت المعروفة باسم محلة المغاربة (راجع ماتقدم) على حجاج المغاربة ومازالت هذه المحلة تعرف باسمهم حتى الآن.

وفي سنة ١٥١٧، افتتح البلاد الأتراك واستولوا عليها وقد دام الحكم التركي لغاية الحرب العظمى، إذا استثنينا تسع سنوات، اعتبارا من سنة ١٨٣١، احتل فيها المصريون البلاد، أما فيما يتعلق بحائط المبكى وكيفية اعتباره في أثناء العهد التركي فهنالك آراء شتى في هذا الصدد تفوق ما

تستطيع سرده في هذا التقرير وردت في مؤلفات مختلف السباح الذى ساحوا الأرض المقدسة، وعلى الأخص فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهى تدل على أن اليهود استروا على الحجى إلى الحائط المبكى وجواره لتقويم تضرعاتهم، وفي سنة ١٦٢٥ وردت شارة لآحد الباحثين الذى لم يذكر اسمه. إلى إقامة (صلوات منظمة) عند الحائط لأول مرة.

وأثناء المدة المبحوث عنها اتخذ أولياء الأمر الذين عنوا بمعالجة هذه المسألة قرارات ذات أهمية فى شأن حائط المبكى. وفى أثناء قيام اللجنة بالتحقيق فى القدس أبرز وكلاء فريق المسلمين مرسوما أصدره إبراهيم باشا فى شهر آيار سنة ١٨٤٠ حظر به اليهود تبليط المر الكلقى أمام تقاليد مستمرة نوط ما بشأن قيام اليهود بنصرعاتهم عند أطلال الهيكل أو بالقرب منه).

وبعد تفكك عرا الأمبراطورية الرومانية خضعت فلسطين لقياصرة البيزنطيين الذين حكموا البلاد منذ سنة ٤٠٠ بعد الميلاد تقريباً.

وحوالى سنة ٦٣٧ بعد الميلاد، دخل العرب الفاتحون فلسطين واستولوا على القدس. فجعل الخليفة عمر الخطاب مدينة القدس عاصمة مملكة فلسطين العربية، وأخذ العرب يقيمون المباني الإسلامية المقدسة على جبل موريا المهجور. الذى كان لا يزال مطلاً على المدينة، وفى القرن السابع بنى فى القسم الجنوبى الغربى من ساحة الهيكل المسجد الأقصى، وهو مسجد ذو قدسية خاصة للمسلمين لكونه ثالث الحرمين بعد الحرم المكى والحرم المدنى (نسبة إلى مكة والمدينة) ولذلك ينظر إليه المسلمون بعين الاحترام والتقديس ويحجون إليه من جميع الأقطار الإسلامية، وقد أقيم فى وسط جبل موريا مسجد قبة الصخرة، وبذلك أصبحت ساحة الهيكل أو الحرم الشريف كما أسماء العرب - مكاناً ذا قدسية عظيمة للمسلمين فى جميع

أنحاء العالم، وما تجرر ملاحظته بوجه خاص أن هذا العهد يرجع مبدأه إلى ما قبل ثلاثة عشر قرناً، إذا استثنينا الفترة التي أحتل فيها الصليبيون البلاد.

وهناك عدد من المؤرخين اليهود في القرنين العاشر والحادى عشر نذكر منهم ابن ماير الراى صموئيل بل بالطيل وصولومون بن يهودا زغيرهم ممن كتبوا عن ذهاب اليهود إلى حائط المبكى لاقامة الشعائر الدينية عنده حتى لما كانت مقاليد البلاد فى يد العرب.

وقد ورد فى كتاب وضعه أحد الزوار المسيحين فى القرن الحادى عشر -الذى نحاشى ذكر اسمه- ما يفيد استمرار مجئ إلى القدس كل سنة.

وقد تخلل الحكم العربى وصول الصليبيين واحتلالهم القدس سنة الحائط ورخص لهم زيارته فقط (على الوجه القديم). وأشار وكلاء فريق المسلمين أيضا إلى القرار الذى كان قد اتخذ مجلس الإدارة سنة ١٩١١ وبه حظر على اليهود استعمال بعض أدوات عند الحائط، بينما أن وكلاء فريق اليهود لفتوا نظر اللجنة بوجه خاص إلى فرمان صادر من السلطان عبد الحميد سنة ١٨٨٩، منع فيه التعرض للأماكن التى يجرى فيها اليهود الزيارات الطقسية والكائنة فى الجهات التابعة لرئاسة الحاخاميين ولمراسيمهم الدينية، ولفتوا نظر اللجنة أيضا أن فرمان صادر سنة ١٨٤١ يقال أنه بنفس المعنى، وإلى فرمانين آخرين صادرين سنتى ١٨٩٣، ١٩٠٩ يؤيدان ما جاء فى فرمان الصادر سنة ١٨٨٩ وقرار مجلس الإدارة المتخذ سنة ١٩١١ والفرمان الصادر سنة ١٨٨٩ (النيل ٦-٨)، أما فرمان الصادر سنة ١٨٤١ فلم يبرز فى معرض البيئة.

وفى شهر تشرين الأول سنة ١٦١٤ أنضمت تركيا إلى دول الائتلاف فى الحرب العظمى، وفى خريف سنة ١٩١٧ دخلت فلسطين جيوش

الحلفاء بقيادة الجنرال اللينى واحتلت القدس فى أوائل كانون الأول من تلك السنة وقد أصدر الجنرال اللينى المنشور الآتى عندما دخل القدس رسميا فى كانون الأول سنة ١٩١٧ .

(... وطالما أن إتباع الأديان الثلاثة الكبرى فى العالم ينظرون إلى مدينتكم بعين العطف والاحترام، وبما أن أرضها قد تقدست من الصلوات والزيارات التى قام بها جماعات كبيرة من الوريين والأتقياء من الأديان الثلاثة لاجيال عديدة، لذلك أعلن لكم بأن جميع المباني والأماكن والمواقع والمقامات المقدسة والأوقاف على اختلاف أنواعها وأماكن العبادة المعتادة العائدة للأديان الثلاثة سيحافظ عليها وتحصن، وفقا للعادات المرعية واعتقادات أولئك الذين ينظرون إليها بعين لتقديس).

وأثناء زحف جيوش الحلفاء فى فلسطين وضع المستر بلفور - وكان آنذاك وزير الشؤون الخارجية لحكومة جلالة البريطانية - التصريح الآتى بالنيابة عن حكومة جلالة فى ٣ تشرين الثانى ١٩١٧ .

(أن حكومة جلالة الملك تنظر بعين العطف إلى تأسيس وطن قومى للشعب اليهودى فى فلسطين وستبذل جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، مع البيان الجلى بالأى يفعل شئ يغير الحقوق المدنية والدينية التى تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة فى فلسطين الآن، ولا الحقوق أو المركز السياسى الذى يتمتع به اليهود فى البلدان الأخرى).

وقد دامت الإدارة العسكرية فى فلسطين لفاية ١ تموز سنة ١٩٢٠ عندما أنشئت إدارة مدنية يرأسها المندوب السامى لحكومة جلالة.

وفى ٢٠ كانون الأول سنة ١٩٢١، أصدر المندوب السامى نظام المجلس

الرسلامى الشرعى الأعلى، ويعموجه عهد لهذا المجلس إدارة شئون الأوقاف الإسلامية والمحاكم الشرعية الإسلامية فى فلسطين، أما أعضاء هذا المجلس فينتخبون انتخابا من هيئة انتخابية.

وقد عهد مجلس عصبة الأمم، فى ٢٤ تموز ١٩٢٢، إلى الحكومة البريطانية بالانتداب على فلسطين، ذلك الانتداب الذى أشارت إليه معاهدة سيفر لسنة ١٩٢٠ مع أن هذه المعاهدة لم توضع موضع الإجراء قط. وقد وضع الانتداب موضع التنفيذ رسميا فى ٢٦ أيلول سنة ١٩٢٣ بعد أن وقعت تركيا على معاهدة لوزان.

أهم المراجع الأجنبية

1- While : Foundations of Historical Knowledge New York, 1965.

2- Gallee : Philosophy Historical understanding.

3- Collingwood : The Idea of History.

4- Berdayev, : The Meaning of History.

٥- ترجمة د. أحمد حمدي محمود (معنى التاريخ عن كولنجوور
(اسكندرية).

٦- ترجمة د. عبد الحميد صبرى (عقم المذهب التاريخي) عن بوبر .

٧- مقدمة ابن خلدون طبعة القاهرة.

٨- فى فلسفة التاريخ د. أحمد محمد صبحى - اسكندرية.

٩- فلسفة التاريخ د. رأفت غنيمى الشيخ- القاهرة.

١٠- فؤاد شبل - تعريب - طبعة ٧٥ القاهرة.

مراجع عن فلسفة التاريخ لدى هيجل :

Hegel : Lectures on the philosophy of history.

Foster, M.B.: The political, philosophies of plato & Hegel (Oxford)

Grégoine, Frunz : Etudes Hegeliennes, Paris 1958.

Sidney Hook : Form Hegel to Marx.

Karl Popper : The open society & its enemies 2 vols. (Vol. I ch 12)
London 1945.

J. Rouge : Lectures on modern Idealism.

Stace, W.T. : The philosophy of Hegel : a synthetic exposition.

المحتويات والفهرست

الصفحة

جـ	قرآن كريم
د	إهداء
هـ	المدخل والاطار المنهجي لفلسفة التاريخ والحضارة
١	حول فلسفة التاريخ والحضارة
٣	دلتي
٨	زمل
١٧	الوطنية والمثالية في التاريخ والحضارة
٢١	التاريخ من صنع حضارة الانسان
٢٢	الحضارة والتاريخ الإسلامي
٢٨	عصر التنوير (فونثير - مونتيكيو)
٣٥	هيجل
٣٩	كروتش
٥٢	كارل بيسيرز
٧٣	تدوين التاريخ
٨٧	تطبيق ظاهرة تاريخية
٩٢	أهمية دور مصر الحضاري
٩٤	فضل الحضارة المصرية
٩٧	تضرر الحضارة المصرية
١٠٠	تحليل الحضارة المصرية القديمة
١٠٦	أساليب الدراسة التاريخية
١٠٧	أولاً: الجنس والانساب
١٠٩	ثانياً: البيئة
١١٠	ثالثاً: الدين

- ١١٠ دور الأديان العالمية في مجريات التاريخ
- ١١٢ مشكلة الجبر والاختيار في التاريخ
- ١١٧ التاريخ كعملية خلاقة
- ١٢٨ المدخل الحضاري والتاريخي القومي والأثمي
- ١٣٣ الأمة العربية قبل الاستعمار
- ١٤٣ الدور الحضاري للتراث القومي
- ١٤٥ تاريخية الإسلام: عقيدة وحضارة وثقافة
- ١٥٧ أصول المشروع الحضاري القومي وأهمية التاريخ عند المسلمين
- ١٦٣ الشعر في متن التاريخ
- ١٧٠ المؤرخون من غير المسلمين
- ١٧٥ بين النقل والمصادر
- ١٨٢ الحضارة وأصول الفكر الإسلامي
- ١٨٦ تسمية الفكر الإسلامي وموضوعاته
- ١٩٢ مدخل لمبحث الثقافة والحضارة الإسلامية والعربية
- ٢٠٤ إشكالية الحضارة والفرق الإسلامية
- ٢٠٥ الشيعة :
- ٢٠٥ أولاً: فرق غلاة الشيعة
- ٢١٠ ثانياً: فرق الشيعة الرافضة
- ٢١١ ثالثاً: فرق الشيعة الزيدية
- ٢١٢ فرق المشبه أو المجسمة
- ٢١٦ فرق الخوارج
- ٢١٩ نظرية التعاقب الدوري للحضارات عند ابن خلدون
- ٢٢٨ أخوان الصفا
- ٢٤١ نظرية التقدم والنعل الانساني

- ٢٤٤ النظريات الطبيعية في التفسير التاريخي
- ٢٤٤ (١) التفسير الهندسي للتاريخ
- ٢٤٩ (٢) التفسير الجغرافي للتاريخ
- ٢٥٣ (٣) التفسير الأنثروبولوجي للتاريخ
- ٢٥٦ التفسير الميتافيزيقي لدي هيغل
- ٢٥٦ (١) الميتافيزيقيا والمنطق كأساسا لفلسفة التاريخ
- ٢٦٠ طبيعة الروح ودورها في حركة التاريخ
- ٢٦٢ دور الدولة
- ٢٦٥ مسار التاريخ العالمي
- ٢٧٠ التفسير الاقتصادي لدي كارل ماركس وفردريك إنجلز
- ٢٧٠ الديالكتيك الهيجلي
- ٢٧٣ القانون الأول: التفسير من الكم إلى الكيف
- ٢٧٤ القانون الثاني: تداخل الأضداد وصراعها
- ٢٧٦ القانون الثالث: قانون نفي النفي
- ٢٧٧ التفسير المادي
- ٢٩٠ التفسير البيولوجي عند شينجلر
- ٣٠١ التفسير التراثي عند كارل هينرش بيكر
- ٣١١ نظرية إجنس جولدتسهر التراثية
- ٣٢٦ قضية فلسطين في التاريخ واخضارة
- ٣٣٥ أهم المراجع والمصادر العربية والاجنبية

أمثلة تطبيقية عن :

أولاً: حضارة العرب القديمة

ثانياً: حضارة العرب الإسلامية

ثالثاً: حضارة مصر والشرق

رابعاً: حضارة الأمريكتين والغرب

والدول المستعانة

المؤلف

Bibliotheca Alexandrina

0697274